Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

MRS. MAURICE DUPRÉ

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/revuedhistoireet09pariuoft

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

ANNÉE ET TOME IX

PARIS
74, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, (Ve)
1904

LIBRARY
JUN 29 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

BL
3
R35
t.9

TABLE DES MATIÈRES

Voir les noms d'auteurs de livres analysés ou annoncés à l'index alphabétique. — Pour les articles parus dans les cinq premières années, voir la table du tome V.

Bannister (*H. M.*), *VIII*, *554*.
Boudinhon (*A.*), *VII*, *1*.
Brugnon (Étienne). Questions de méthode..... 204
Callewaert (*C.*), *VIII*, *152*.
Cochin (*H.*), *VIII*, *281*.
Croulbois (Jules). L'intrigue romaine de la Compagnie du Saint-Sacrement..... 401
1. Les premières tentatives 404
2. La mission de Brisacier à Rome..... 519
Lettres de Du Plessis-Montbard à Laurent de Brisacier..... 535
Voir VI, 1.
Cumont (*F.*), *VI*, *97*; *VIII*, *417*.
Dalbret (Jules). Littérature religieuse moderne..... 95. 207. 383. 496. 580
Voir VIII, 94, 207, 303, 412.
De Wulf (Maurice). Philosophie médiévale :
1. Études d'ordre général 467
2. La philosophie du haut moyen âge jusqu'au XIIIe siècle..... 470
Voir VI, 427; VII, 461, 536.
Fournier (Paul). Études sur les pénitentiels :
5. Pénitentiel d'Arundel; le pénitentiel du pseudo-Grégoire III; le pénitentiel romain d'Antoine Augustin 97
Conclusion générale..... 100
Voir VI, 289; VII, 59, 121; VIII, 528.

Griselle (E.), VII, 385; VIII, 49, 209.
Hemmer (Hippolyte). Chronique d'histoire ecclésiastique :
Ouvrages généraux 252
Hagiographie 261
Institutions 263
Angleterre 269
Allemagne 272
Italie 282
France 286. 356
Voir VI, 89, 259; VIII, 78, 472.
Index du neuvième volume 581
Labourt (Jérôme), VII, 97, 193.
La Vallée Poussin (Louis de), VI, 70.
Lejay (Paul). Ancienne philologie chrétienne :
17. La liturgie :
I. Cérémonies diverses ; Supplément :
3° Textes et formules (suite) 164
4° Pontifical et ordinations 171
5° Initiation chrétienne 175
6° Culte des morts 180
7° Ouvrages généraux 180
K. Le décor liturgique :
1° Ornementation des lieux et des objets 189
2° Ornementation des personnes. 200
— Ancienne philologie chrétienne; Ouvrages généraux et ouvrages d'ensemble (1897-1904) :
1. Éditions 365
2. Bibliographie 374
3. Ouvrages généraux d'histoire et de littérature 379
4. Histoire des dogmes 392
Voir VII, 71, 186, 275, 354, 478; VIII, 305, 495, 592.

Lenain (Denys), VI, 454, 531.
Loisy (Alfred). Beelzeboul..... 434
— Chronique biblique :
1. Ouvrages généraux: Histoire des religions..... 68
2. Critique textuelle, éditions et traductions. 74
3. Histoire de la littérature biblique..... 79
4. Histoire de la religion israélite et théologie biblique..... 84
— Chronique biblique :
1. Histoire des religions, ouvrages généraux..... 478
2. Assyriologie..... 482
3. Critique textuelle ; éditions et traductions. 487
4. Exégèse de l'Ancien Testament..... 489
5. Exégèse du Nouveau Testament.... 492. 565
6. Histoire et théologie bibliques..... 572
Voir VI, 111, 193, 318, 365 ; 278, 476, 536 ; VII, 167, 253, 377, 449 ; VIII, 97, 240, 336, 440, 513 ; 190, 287, 405.
Meillet (A.), VII, 534.
Messin (Georges), VI, 183, 287.
Michel (Charles), VI, 178, 455 ; VII, 176.
Morin (Germain). « Sanctorum Communionem »... 209
Voir VII, 147.
Novati (François), VI, 32.
Pasquier (J.). Chronique d'histoire ecclésiastique : France..... 362
Ramsay (H. L.), VII, 419.
Reinach (Salomon). Les apôtres chez les anthropophages..... 305
Richard (P.). Une correspondance diplomatique de la cure romaine à la veille de Marignan..... 1
1. Léon X, l'humaniste Bibbiena et la sainte ligue de 1515..... 6

2. L'humaniste Bibbiena contre François Ier.. 104
3. Amitié de diplomate..... 321
Voir VII, 481 ; VIII, 25, 133.
Thureau-Dangin (François), VI, 481.
Tixeront (J.), VIII, 582.
Turmel (Joseph). Le dogme du péché originel après saint Augustin dans l'Église latine :
5. Conséquences du péché originel dans la vie présente ; la nature pure..... 48
6. Conséquences du péché originel dans la vie future..... 143
— Le dogme du péché originel dans l'Église grecque après saint Augustin..... 236
— La controverse semi-pélagienne :
1. Saint Augustin et la controverse semi-pélagienne..... 418
2. La controverse semi-pélagienne après saint Augustin..... 497
Voir VI, 13, 235, 385, 406 ; VII, 128, 209, 289, 510 ; VIII, 1, 371.

UNE CORRESPONDANCE DIPLOMATIQUE

DE LA CURIE ROMAINE A LA VEILLE DE MARIGNAN (1515)

Dans le cours de mes recherches aux archives du Vatican, mon attention avait été attirée sur le tome I de la *Nunziatura di Germania*, intitulé : *Lettere scritte al Verulano, al Tricarico et ad altri nel MDXV*, que plusieurs savants avaient déjà signalé, sans y attacher une grande importance [1]. Comment des lettres expédiées en diverses directions de la chrétienté s'étaient-elles égarées à travers la nonciature de Germanie, nul ne le sait, et d'ailleurs il importe peu. Ce volume renferme, en 106 folios de petit format, les copies, écriture du XVIIe siècle, des dépêches adressées par les secrétaires de Léon X à plusieurs de ses agents, ainsi qu'à certains hommes d'État, pendant l'année 1515 et à la veille de Marignan. L'ordre chronologique n'est pas rigoureusement observé, puisqu'on remonte d'abord du 28 février au 1er janvier, folios 1-16, mais le copiste s'y est ensuite astreint d'ordinaire, et sauf en deux ou trois circonstances. Il se montre du reste assez malhabile, peu instruit, si l'on en juge d'après le nombre des fautes qui lui ont échappé, des omissions et même des mots incompréhensibles dont il a semé son œuvre.

En parcourant le contenu du manuscrit, j'avais été frappé du caractère assez original, et même personnel par endroits, de ces dépêches écrites au nom du pape,

1. Le seul historien qui se soit servi de ce document, à ma connaissance, est MADELIN, dans sa thèse latine présentée à la Sorbonne, *De conventu Bononiensi*, Paris, 1900, in-8°.

sans signature, sans marque bien apparente, extrinsèque ou intrinsèque, qui permît de deviner le nom de l'auteur. J'acquis cependant la certitude que le personnage qui parlait pour le pape, et souvent en son propre nom, ne pouvait être qu'un grand fonctionnaire de la curie, bien plus un cardinal, et l'un des hommes les plus influents de l'entourage de Léon X, et je penchais, mais sans avoir de preuves convaincantes, pour le célèbre Bibbiena, secrétaire et confident du pontife.

Un hasard me permit bientôt de constater que les minutes de ces dépêches étaient rassemblées dans le tome 153e des *Particolari*, autre fonds secondaire de la collection dite *Archives de la secrétairerie d'État*. A part quelques pièces, que renferme seul le premier ou le second de ces recueils, c'est la même série de lettres, classées dans un ordre chronologique à peu près satisfaisant, et commençant fin novembre 1514 pour s'arrêter en septembre 1515, quelques jours après Marignan.

Ce dernier volume porte le titre suivant, d'une écriture postérieure, mais bien connue de quiconque a parcouru les inventaires du Vatican [1] : *Registro e Minute di lettere scritte per ordine della gloriosa memoria di Leone Xmo alli Nuntii et altri nell'anno 1515*. Il est folié d'une manière assez bizarre, puisqu'à partir du numéro 46 on compte, non plus les feuilles selon l'usage des archives, mais les pièces ou lettres. Le manuscrit, relié postérieurement, formait à l'origine une liasse de cahiers isolés, comprenant chacun un nombre plus ou moins grand de folios. A chaque cahier correspondait une dépêche, écrite des deux côtés, ou seulement au recto. Sur le verso de la dernière feuille, on lit l'adresse du destinataire, ainsi que certaines indications mentionnant d'autres dépêches expédiées en même temps ; ces indications, comme celles

1. C'est celle de Deprœtis, archiviste du Vatican au commencement du XVIIIe siècle, qui a dû classer et inventorier ces documents.

qui sont jetées parfois à l'intérieur du cahier, après la conclusion de la dépêche, mais n'ont aucun rapport avec son contenu, laisseraient croire que les cahiers servaient au pape, au rédacteur des missives, et même à ses subordonnés, de memento pour l'expédition des affaires courantes dont ceux-ci étaient chargés [1].

Dans ce recueil, pas plus que dans le premier, rien qui trahisse l'anonymat de l'auteur. L'écriture est de plusieurs mains, quelques dépêches ne présentent pas de rature, mais les plus importantes sont couvertes de corrections, additions, suppressions couchées dans tous les sens de la page, parfois d'une lecture difficile, mais toujours de la même écriture. Et cette écriture se retrouve dans la moitié environ de ces dépêches, soit 36, tout bien compté, qui sont rédigées de la même main. Ces remarques de détail sont importantes, elles nous permettent d'affirmer avec raison, puisque nous nous trouvons en présence d'originaux, bien plus, de minutes, que le recueil est l'œuvre d'un même auteur : le personnage qui remplissait alors les fonctions de secrétaire d'État parlait au nom du pape et, après avoir reçu ses ordres, connaissant sa pensée intime, dictait à de simples scribes, quand il n'écrivait pas lui-même, ou bien leur donnait un canevas, dont il se chargeait de retoucher la rédaction première.

Une dernière observation peut avoir sa valeur : dans cette correspondance, beaucoup de passages, parfois très longs, des pages entières, ont été soulignés, mais il me paraît impossible d'y voir une intervention quelconque du pape, d'affirmer d'une manière générale qu'il a collaboré aux retouches. Tout devait se passer entre le secrétaire et ses subordonnés.

Ce secrétaire, nous le connaissons maintenant, c'est le cardinal Bibbiena, il n'y a plus aucun motif d'en douter.

1. Voir par exemple au verso des folios 8, 38, 49, à la fin des pièces 65, 66, 68, 77.

Dans une publication partielle de ces dépêches, faite récemment [1], on les met sans hésiter sur le compte du cardinal Giulio de Medici, que l'on a regardé jusqu'ici comme le principal conseiller de Léon X. Mais il y a là une double erreur : Giulio, nous le verrons, n'a nullement collaboré à cette correspondance, et l'écriture qui reparaît si fréquemment est bien celle de Bibbiena, celle des lettres originales qu'on a conservées de lui, comme la correspondance qu'il rédigeait en qualité de secrétaire du cardinal Giovani de Medici, qui se trouve aux Archives de Florence, et les lettres adressées à Madame Louise de Savoie en 1520 [2], que possède la Bibliothèque nationale. D'un autre côté, le célèbre humaniste fut en cette année 1515 le bras droit et le premier ministre du pape, la présente étude va le prouver.

Le recueil se compose d'environ 80 dépêches, de toutes dimensions, les unes courtes, les autres plus étendues, mais sans présenter des proportions excessives. Elles sont adressées soit aux nonces apostoliques en Espagne, en France, à Milan, auprès de l'empereur ou des Suisses, soit au cardinal Giulio, pendant qu'il exerçait les fonctions de légat *a latere* dans l'armée pontificale de Lombardie, soit à d'autres agents pontificaux, soit enfin à des hommes d'État contemporains, en relation avec la curie, le cardinal évêque de Sion Mathias Schinner, le redoutable entraîneur des Suisses, ou le vice-roi de Naples, don Ramon Cardoña, etc. A travers la multitude des faits, des instructions, des incidents qui se succèdent, nous

1. C. Wirz, *Akten über die diplomatischen Beziehungen der römischen Curie zu der Schweiz*, 1512-1552. In-8 ; Bâle, 1893, dans *Quellen zur Schweizer Geschichte*, t. XVI, où sont imprimées trente de ces dépêches ; vingt-et-une sont inscrites au nom de Giulio, aucune au nom de Bibbiena.

2. Fonds français, ms. 2.962, f° 56 ; 2.964, f°s 22 et 58. Nous citerons encore dans le cours de cette étude quelques lettres autographes de Bibbiena.

voyons dominer un seul but, un seul objet, du moins il se dégage peu à peu : rallier les principaux États de l'Italie et de l'Europe en un seul faisceau contre les projets ambitieux de François Ier, pour l'empêcher par les armes de la diplomatie, puis par la guerre, de poursuivre ses projets d'invasion dans la péninsule.

On devine l'importance de ce recueil, puisqu'il explique les préparatifs et le développement d'un des faits les plus remarquables de notre histoire nationale. François Ier venait de monter sur le trône, et se donnait tout entier à la conquête du Milanais, entreprise que son prédécesseur avait déjà préparée dans les derniers mois de son règne. Léon X semble avoir eu le souci constant de contrecarrer ce projet, qu'il estimait, non sans raison, préjudiciable à l'indépendance des États italiens, à celle en particulier du pouvoir pontifical et, pendant les six mois qui précédèrent Marignan, il ne négligea aucun moyen d'y réussir. Il acceptait de débattre la formation d'une ligue avec l'empereur, le roi d'Espagne Ferdinand le Catholique, le duc de Milan Maximilien Sforza, et ses protecteurs les cantons suisses. Ceux-ci, de leur côté, stimulés par le cardinal Schinner, soutenaient les revendications de leur protégé sur Parme et Plaisance, fiefs de son duché, qui faisaient alors partie du domaine de l'Église, en sorte que la papauté se trouvait pour ainsi dire prise entre deux feux. Après les négociations compliquées des années précédentes, qui avaient si bien marqué l'aurore de la diplomatie moderne, les efforts de la politique pontificale se concentraient sur un objet précis, et Léon X, s'écartant de la France, après avoir paru vouloir d'abord se rapprocher d'elle, cherchait à concilier les prétentions contraires qui empêchaient la ligue de se conclure, pour faire concorder l'intérêt de ses États avec le bien général de la chrétienté.

Telle est la situation, tels sont les faits qui servent de

cadre et de canevas à la présente correspondance. Elle projette quelque lumière sur la diplomatie de Léon X, permet au moins de fixer les caractères d'une période mouvementée de son pontificat. Nous chercherons s'il est possible de déterminer, par l'étude de cette période, les véritables mobiles de sa politique, que les uns ont taxée de népotisme, les autres d'incohérence ou d'ambition particulariste, que tous proclament avoir été trop temporelle, trop peu ecclésiastique. En tout cas ce qui se révèle d'original en ces pages, c'est le caractère indécis, indéterminé d'une correspondance à la fois publique et privée, où sont mis en évidence les premiers travaux de la secrétairerie d'État, les premières tentatives pour la fonder, les tâtonnements, les essais par lesquels la curie romaine s'efforçait alors, à l'exemple des autres cours européennes, de constituer ses bureaux de service diplomatique, d'organiser le système de ses relations avec les puissances chrétiennes. Et ces premiers essais permettent aussi d'étudier un aspect curieux de la correspondance curiale contemporaine, ce qu'elle conservait encore de spontané, d'intime et d'humain, dans les rapports amicaux que, par son intermédiaire, entretenaient entre eux deux des personnages les plus remarquables de la Renaissance, le cardinal de Santa Maria in Portico et le noble véronais Lodovico de Canossa, évêque de Tricarico, ambassadeur pontifical à la cour de France.

I

LÉON X, L'HUMANISTE BIBBIENA ET LA SAINTE LIGUE DE 1515

Le premier souci de Léon X avait été de composer son conseil et son gouvernement des sommités intellectuelles qu'il avait su grouper autour de lui. Deux humanistes distingués, le Vénitien Pietro Bembo, le Modénais Giacomo

Sadoleto lui servaient de secrétaires pour les lettres latines, les bulles et les brefs ; la grande correspondance d'affaires temporelles fut confiée à deux Florentins de non moindre valeur : Pietro Ardinghelli, qui avait déjà rempli d'importantes fonctions administratives dans la république de l'Arno, s'occupait plus spécialement des affaires de famille, des intérêts des Médicis, écrivait au nom de Giuliano, frère du pape, de ses cousins Lorenzo et le cardinal Giulio [1].

Un autre Florentin, Bernardo Dovizi, appelé plus souvent Bibbiena du nom de son pays d'origine [2] et, dans les documents contemporains, cardinal de Santa Maria in Portico, de son titre cardinalice, un des humanistes les plus célèbres de la Renaissance, et non le moins mondain, avait été secrétaire du cardinal Giovanni de Medici, qui le garda naturellement auprès de lui, lorsqu'il fut devenu pape sous le nom de Léon X, lui conserva son premier emploi et le créa trésorier de la Chambre apostolique [3]. Élevé bientôt à la pourpre, Bibbiena conserva l'une et l'autre charge et remplit les attributions qui furent dévolues plus tard au cardinal secrétaire d'État, sans avoir d'autre titre que celui de trésorier, jusqu'à ce que Giulio de Medici le supplantât complètement vers 1517 dans la confiance du maître. Il a laissé, comme commentaire de son rôle diplomatique, un recueil assez court de préceptes sur la conduite que les ambassadeurs doivent tenir, tant

1. On peut en juger d'après les registres de sa correspondance écrite pour le pape, qui se trouve en *Minutario*, copie-lettres, aux Archives d'État de Florence, *Manoscritti Torrigiani*, imprimée pour une bonne part dans l'*Archivio storico italiano*, 3e série, t. XIX à XXV.

2. Bibbiena, petite ville de Toscane, à une cinquantaine de kilomètres sud-est de Florence. Les Dovizi étaient plusieurs frères, d'origine assez obscure, qui durent leur fortune aux Médicis.

3. Il est souvent mentionné à ce titre, et pour les paiements à effectuer, dans les *Introitus et exitus* de la Chambre apostolique, Archives du Vatican, armoire XXIX, *Diversa cameralia*, notamment tome 65.

aux cours étrangères qu'envers leur souverain, conseils sages, pratiques, et qui portent l'empreinte d'une grande expérience [1]. Le plus remarquable est le quatrième : ne jamais disputer opiniâtrément, mais tâcher d'amener à ses vues, en faisant valoir ses raisons le mieux que l'on peut, les négociateurs dont on redoute l'opposition [2].

Les deux secrétaires semblent avoir été mis sur le même pied, ou du moins leur correspondance diplomatique montre qu'ils étaient indépendants l'un de l'autre et communiquaient directement avec le pape, pour les affaires courantes et en dehors de certains cas où celui-ci les dirigeait l'un par l'autre. En ces circonstances le cardinal avait la primauté, car, s'occupant plutôt de la politique générale de la chrétienté, des relations internationales, il jouissait par là même du prestige d'un conseiller écouté qui prenait toujours place dans les délibérations du cabinet, et avait toute la confiance du maître. Léon X était jaloux de conserver la haute main sur les affaires, la direction de la politique, il voulait être son premier ministre et principal diplomate. Il faisait donc rédiger ses instructions indistinctement par les deux secrétaires, sans tenir toujours compte du départ qu'il avait établi.

Il est vrai qu'Ardinghelli ne s'occupait dans ses dépêches que des intérêts des Médicis dont il était proprement le secrétaire [3], mais les historiens affirment que le

1. *Sommario d'alcuni ricordi del Cardinal Bibbiena, che si possono dare a Nuntii et Ministri, che negotiano per Principi et signori*, Biblioth. Corsini à Rome, tome 289, f°s 1-6. Je ne garantis pas que cette pièce soit l'œuvre du célèbre Florentin, mais elle est bien selon sa tournure d'esprit et reproduit les règles qu'il suivait dans la vie publique.

2. « Quando vegga qualche indispositione et contradittione a quel che ricordara, non contrastar troppo gagliardamente, ancora che vi fosse ragione evidente, ma più presto con destrezza far buone le ragioni in qualche parte. » C'est là tout Bibbiena, l'homme de conciliation, la souplesse même !

3. Voir ses dépêches, *Archivio storico italiano*, t. XIX.

cardinal Giulio fût toujours le bras droit, l'auxiliaire indispensable de son parent dans les rapports avec les princes chrétiens [1]. La correspondance que nous allons étudier prouve qu'à l'origine du moins, il n'en fut pas tout à fait ainsi, que Bibbiena joua en maintes occasions un rôle plus considérable que Medici, bien plus, que pour une foule d'affaires il était seul consulté et mis en avant [2].

La même correspondance d'Ardinghelli est là pour le confirmer. Précisément en cette année 1515, où nous le verrons à l'œuvre, il y avait des dépêches dont Bibbiena prenait seul connaissance avec le pape, à l'exclusion de Giulio [3]. Parfois il défendait auprès du pontife les affaires familiales des Médicis, faisait investir Giuliano du gouvernement de Parme et Plaisance, et ne se gênait pas pour donner des conseils à ce dernier, ainsi sur le choix de ses subordonnés, sur l'exactitude à remplir ses devoirs de capitaine général de l'Église. Dans ces dépêches, écrites, prétend-on, au nom de Giulio, celui-ci n'agit pas, ne parle pas, et il est à peine fait mention de lui!

Nous n'avons du reste pas à discuter plus longuement le litige pendant devant l'histoire entre les deux serviteurs de Léon X; il semble bien, et nous le montrerons amplement, que Giulio n'a pas plus collaboré à la correspondance présente qu'à celle qu'a dressée Ardinghelli. Que la

1. En particulier Fr. Nitti, *Leone X et la sua politica*, Florence, 1892, in-12, p. 10, fait une sorte de parallèle entre les deux cousins, et se croit obligé d'établir que Giulio ne fut ni l'âme ni l'inspirateur de la politique pontificale, mais seulement le porte-parole du pape.

2. L'action considérable que Bibbiena exerçait au début du pontificat de Léon X est suffisamment attestée par les contemporains, lorsqu'ils l'appellent l'*alter ego* du Pape, bien plus un *alter Papa*. Voir le témoignage de l'ambassadeur vénitien à Rome, Lando, et d'un autre agent, vers 1514-1515, rapporté par V. Cian, dans son 2e article sur la mission de Pietro Bembo à Venise, fin 1514, *Archivio veneto*, nouvelle série, tome XXXI, p. 71, 1886.

3. *Archiv. stor. ital.*, tome XIX, pp. 224, 225, 227, 233, surtout les dépêches du 13 et du 16 juillet, pp. 239 et 240.

première soit l'œuvre de Bibbiena, qu'il ait été tout au moins le rédacteur, l'inspirateur et le sous-ordre qui écrivait, tantôt au nom du pape, tantôt pour lui-même, le fait ne souffre plus aucun doute, comme l'établissent, indépendamment de la preuve tirée de l'écriture, deux ou trois incidents significatifs. Le 6 février, en annonçant l'envoi en Espagne de l'instrument d'accord qui vient d'être arrêté entre le pape, l'empereur et le Roi catholique, l'auteur anonyme ajoute qu'il a discuté luî-même le traité d'alliance, article par article, avec les ambassadeurs de ces princes [1]. Or Ardinghelli mandait la veille à Giuliano que le pape était parti pour sa campagne de la Magliana, et qu'il avait laissé [2] le cardinal Santa Maria in Portico en tête-à-tête avec le comte Alberto da Carpi, agent impérial, et l'ambassadeur d'Espagne, occupés de débattre ensemble les articles de la ligue générale.

Je signalerai d'ailleurs une de ces dépêches, la plus personnelle peut-être, qui a pour destinataire l'archevêque de Salerne, Federigo Fregoso, frère du doge de Gênes ; elle porte en conclusion la signature *B. Card*[e], de même écriture que la lettre. Cette écriture diffère toutefois de celle qui revient le plus souvent dans le recueil [3], mais le contenu de la pièce révèle l'intervention d'un personnage qui a l'oreille du pape, le remplace même, et qui ne peut être que le cardinal Bibbiena.

Enfin, dans un bref du 27 mai 1515, adressé au vice-roi de Naples Cardoña, Léon X, mentionne, comme étant de son secrétaire, une dépêche que la curie avait expédiée le 22 à ce même personnage [4].

1. *Particolari*, tome 153, folio 33.

2. « Lasso qui a Santa Maria in Portico el carico di corregere et saldare et distendere e capitoli de la lega generale col signor Alberto et con l'oratore di Spagna. » *Arch. stor. ital.*, ibid., p. 228.

3. *Particolari*, ibid., pièce 59.

4. « Tota de re Bernardus Bibbiena Cardinalis meo jussu literas ad te dabat, cum haec scriberem. » *Bembi epistulae nomine Leonis X*

D'ailleurs les dépêches que Bibbiena écrivait au nom de Léon X, il les signait de son nom, comme si elles lui étaient personnelles et qu'il dût seul en porter la responsabilité. C'est ainsi qu'il agissait déjà, lorsqu'il était simple secrétaire de Giovanni de Medici, nous le savons pertinemment par la correspondance incomplète qui se trouve dans les *carte Stozziane* des archives d'État de Florence (série 1re, tome 5). Le pape ne changea pas les habitudes qu'il avait prises étant simple cardinal ; en particulier les deux ou trois lettres originales adressées en août 1515 à Giulio, légat de l'armée pontificale, que nous aurons occasion de citer, portent la suscription *Bernardo card. Santa Maria in Portico* [1]. Pour la correspondance qui nous occupe en ce moment, les missives durent être adressés au nom du secrétaire comme la minute que nous avons mentionnée plus haut.

On se rend compte sans peine de la manière dont procédaient les deux collaborateurs (on peut bien les appeler de ce nom); les dépêches étaient préparées entre le pape et son conseiller, dans un entretien où le premier parlait seul et exposait ses idées beaucoup plus qu'il n'écoutait les avis et les objections, le commis les rédigeait ensuite en entier, ou bien les dictait à des scribes, dont j'ai pu recueillir les noms : Giovanni Vespucci, Cintio Filonardi, Latino Juvenale, Giulio Sadoleto, et deux autres qui ne sont nommés que par leur prénom, Innocentio, Bernardo [2]. Les trois premiers étaient des personnages d'importance, que le pape chargea parfois de missions

scriptae, lib. X, 33. La lettre en question *Particolari*, pièce 55. Voir ci-dessous, p. 3.

1. Lettres du 17 et du 18 août, *Archivio Mediceo avanti il Principato*, à Florence, filza CV ; imprimées dans Desjardins, *Relations diplomatiques de la France avec la Toscane*, tome II, pp. 709-712.

2. Voir les dépêches d'Ardinghelli, *Arch. stor. ital.*, ibid., passim, notamment pp. 224 et 233.

diplomatiques ; le troisième portait le titre de secrétaire particulier de Bibbiena.

On ne peut mettre en doute que, même pour les dépêches dictées, le cardinal n'ait joui d'une certaine indépendance, quitte à faire ratifier par le pape, en une dernière conférence, la liberté qu'il avait prise. Dans n'importe laquelle de ces dépêches, il lui arrive de se mettre en scène, de parler à la première personne : il donne son avis, rend compte de ses impressions, même de ses affaires privées. Un examen plus détaillé de ses lettres permettra de déterminer son véritable rôle dans la politique de Léon X, la part d'influence qui lui revient pendant cette mémorable année 1515, le degré d'ascendant dont il jouissait alors auprès de son maître.

A vrai dire, on ne peut guère les séparer. Si le pape assume la responsabilité de sa politique, et il prétendait bien qu'il en fût toujours ainsi, son porte-parole, que nous mettrons en scène à chaque instant, avait l'art et les moyens de se faire écouter d'un homme autoritaire, jaloux de son pouvoir, savait manier sa volonté, modifier ses ordres. Il nous apparaîtra dans ce récit tel que le dépeint Paul Jove, l'auxiliaire laborieux qui épargnait à Léon X les besognes trop pénibles, dégageait sa responsabilité dans les circonstances embarrassantes, et possédait sa confiance entière, qu'il avait su conquérir en se faisant l'organisateur, le pourvoyeur de ses plaisirs [1]. Ce n'est pas sans raison qu'un autre humaniste, son ami Baldassare Casti-

1. « Accesserat et Bibbienae cardinalis ingenium cum ad arduas res tractandas peracre, tum maxime ad movendos jocos accommodatum. Ingenuos juvenes ad histrionicam hortabatur, et scenas in Vaticano spatiosis in conclavibus instituebat. Erat enim mirus artifex hominibus aetate vel professione gravibus ad insaniam impellendis, quo genere hominum pontifex flagranter oblectabatur. » Pauli Jovii, *Vita Leonis X*, Florence, 1549, in-folio, p. 97. On comprend combien un tel homme était précieux pour Léon X, d'un caractère indolent et amoureux des plaisirs.

glione, l'a présenté comme le type du courtisan, homme d'esprit et de ressources, fait pour amuser le maître par la vivacité de ses saillies et la fécondité de ses inventions [1].

Toutefois il importe moins de dégager ici la part personnelle qui revient, dans cette correspondance, à chacun des collaborateurs que de les montrer tels qu'ils se révèlent, avec leurs qualités et leurs défauts, tout en suivant pas à pas la politique qu'ils ont dirigée pendant quelques mois. Mais pour bien connaître la diplomatie de Léon X, il faut la reprendre de plus haut.

Au milieu du conflit qui grandissait alors entre les maisons de France et d'Autriche, avec l'héritage des ducs de Bourgogne pour point de départ, le pape s'efforça tout d'abord de garder la neutralité, et il ne manquait pas de répondre aux sollicitations de l'un ou de l'autre parti, qu'il était le père commun des fidèles, que son premier devoir était de procurer la paix entre les princes chrétiens pour unir leurs forces contre la puissance envahissante des Ottomans [2]. Mais il était naturel qu'il se préoccupât aussi de défendre l'indépendance des princes italiens, sauvegarde de la liberté de l'Église romaine, et les projets des rois de France sur le Milanais attiraient tout d'abord son attention. Autour de lui le parti florentin, Giuliano de Medici et ses amis, penchait vers ces souverains, depuis que le premier avait obtenu la main d'une princesse de Savoie, Philiberte, sœur cadette de Madame Louise et propre tante de François Ier [3]. Sous l'influence

1. *Il libro del Cortegiano del conte Baldassare Castiglione*, Florence, 1523, in-8°. Bibbiena dirige le 2e dialogue et y traite du courtisan homme d'esprit : c'est un véritable traité du rire, de la plaisanterie, du parti qu'en doit tirer le courtisan, entremêlé de nombreuses historiettes et traits amusants.

2. Ce fut la réponse qu'il fit aux premières avances de François Ier, d'après Ardinghelli, *Arch. stor. it.*, ibid., p. 224.

3. Les tendances françaises de Giuliano et des siens sont bien marquées dans les dépêches d'Ardinghelli, surtout pp. 225, 228, 229.

de son nouvel allié le duc de Savoie, Giuliano caressait même l'espoir de mettre un terme aux rivalités entre les grandes puissances, et d'arrêter les revendications du monarque français, en obtenant de lui l'investiture du Milanais [1].

Mais le pape savait maintenir sa liberté d'action, comme son dernier historien Nitti l'a très bien démontré, sans insister cependant assez sur l'idée qui dirigeait certainement la politique par laquelle débuta Léon X, celle de rester neutre entre les compétitions. Le 1er janvier 1515, Bibbiena affirmait au nonce en France, Lodovico de Canossa, que la Curie n'était pas plus espagnole que française, qu'elle n'était engagée avec personne [2], encore qu'il ait remarqué chez le pape quelque inclination pour la France.

Mais quelques jours après, on apprenait la mort de Louis XII. On pouvait s'attendre à ce que son successeur, jeune, bouillant, ambitieux, avide de se signaler, reprît à bref délai ses projets sur l'Italie. Dans ses lettres d'avènement aux princes chrétiens, ne s'intitulait-il pas *duc de Milan et seigneur de Gênes*. La politique pontificale se montra dès lors plus décidée, du moins en apparence, et la diplomatie de Léon X, si compliquée et qui semblait se complaire dans des combinaisons propres à dérouter toutes les importunités et toutes les espérances, ne s'occupa plus que de contrecarrer, à tout le moins de prévenir l'expédition que François Ier méditait comme le premier coup d'éclat de son règne.

Le moyen le plus sûr d'atteindre ce but était de grou-

1. Voir Nitti, p. 51, d'après la même correspondance.

2. « Ne anche adesso semo più con uno che altro legati, se ben se inclina con lo animo più in una che altra banda. » *Particolari*, folio 16. Madelin, *De Conventu Bononiensi*, p. 12, prétend que ces propos sont adressés à l'évêque de Veroli. Dans la même page il cite, toujours d'après la *Nunziatura di Germania*, une lettre de Canossa, qui certainement n'a existé que dans son imagination.

per les États italiens dans la ligue générale que l'Empereur et le Catholique pressaient depuis quelque temps le pontife de conclure contre la France. Mais deux difficultés arrêtaient cette combinaison, le litige entre Rome et Milan pour la souveraineté de Parme et Plaisance, et les dissensions intestines de Gênes, où le duc Maximilien, avec les Suisses ses alliés, favorisait en secret les exilés contre le doge Ottavio Fregoso [1]. D'un autre côté Léon X, après avoir fait aboutir en août 1514 un traité d'alliance entre les rois de France et d'Angleterre [2], penchait maintenant vers le parti contraire, par suite de ce système de bascule qui le faisait aller de l'un à l'autre camp pour maintenir l'équilibre des forces. Le 29 septembre de cette même année, il signait un traité secret avec Ferdinand le Catholique [3]. En même temps il s'efforçait de rompre la vieille entente de Venise avec la France, pour cela de rapprocher la république et l'empereur, en réglant une fois pour toute leur contestation à propos du Frio u et du Véronais. Le 28 novembre il expédiait encore à la Seigneurie son premier secrétaire Bembo, inscrit sur le livre d'or du patriciat [4].

1. L'opinion commune était que Sforza soutenait les Adorni dans leurs tentatives pour rentrer à Gênes, par exemple fin 1514, Guichardin, *Histoire d'Italie*, livre XII, chap. III.

2. W. Roscoe, *The life and pontificate of Leo the Tenth*, in-4°, Liverpool 1805, chap. XII, § 8.

3. Nitti, p. 46. Il mentionne dans sa note l'original du traité qu'il a vu aux Archives de Simancas en Espagne, avec la signature autographe de Bibbiena, *de mandato Papae*. Il l'a publié du reste en document, après son article : *Documenti ed osservazioni riguardanti la politica di Leone X*, dans *Archivio della società romana di storia patria*, tome XVI; 1893, pp. 208-210.

4. Cette mission a été racontée par Cian, dans le 2e article mentionné ci-dessus : *A proposito di un'ambasceria di M. Pietro Bembo. Archivio vento*, tome XXXI, pp. 71-115. Il mentionne la correspondance de cet agent avec les cardinaux Giulio de Medici et Bibbiena, imprimée dans les œuvres de Bembo, tome IX, pp. 460-467, in-8°, Milan 1810, édition des *Classici italiani*.

D'un autre côté, il recherchait depuis longtemps une alliance particulière avec les Suisses, et il avait d'autant plus à cœur de faire réussir cette négociation, qu'il lui répugnait davantage de se lier les mains dans une ligue plus générale, dont l'empereur aurait été le chef. Une confédération des princes italiens, appuyée sur les Cantons, aurait fortifié l'indépendance de la péninsule, et par suite la position du Saint-Siège.

Le 22 novembre, le nonce en Suisse, Ennio Filonardi, évêque de Veroli, frère du secrétaire Cintio, prévenait son maître que l'alliance était sur le point de se conclure. La question de Parme et de Plaisance arrêtait seule les montagnards, qui ne voulaient pas désobliger leur protégé, Maximilien Sforza. En dernière analyse leur décision dépendait du tout-puissant cardinal Schinner, le pape le savait bien, et pour forcer les derniers obstacles, Bibbiena lançait coup sur coup deux lettres, le 28 novembre et le 8 décembre 1514, les seules qui, dans le recueil, soient antérieures à 1515 [1]. Elles devaient passer sous les yeux de Schinner, aussi Bibbiena le comblait-il de prévenances flatteuses : il ne manquera aucune occasion de lui montrer, par ses actes plus encore que par des paroles, les effets de son pouvoir et de sa bienveillance, comme un fils envers son père. En apprenant les bonnes dispositions des Suisses, le pape s'était répandu en éloges sur le compte de leur cardinal, à rendre jaloux ses serviteurs les plus intimes, et ceux-ci tremblaient déjà pour leur propre crédit, car ils voyaient que

1. Elles se trouvent à la fin du recueil *Particolari*, tome 153, pièces 101 et 102, avec les dates du 29 et du 8. Or dans la première on annonce le départ récent de Bembo, que les Diarii de Sanuto, XIX, 306, placent au 28 novembre, et la 2e ne peut être assignée qu'au mois de décembre : on y parle encore du voyage de Bembo, et l'on s'étend longuement sur la ligue avec les Suisses, que l'on suppose devoir être bientôt signée. Voir les deux textes imprimés par Wirz, pp. 27-30. La dernière est de beaucoup la plus importante. Wirz n'en cite qu'une partie.

Schinner était vraiment l'âme de Sa Sainteté [1]. Le pape, soucieux de dissiper les hésitations de Maximilien, donnerait une cédule par laquelle il s'engagerait à lui rendre Parme et Plaisance dans trois ou six mois. L'affaire pressait d'autant plus que le roi de France hâtait ses préparatifs d'expédition. N'avait-il pas déclaré publiquement qu'avec les troupes qu'il enrôlait, il serait en mesure de vaincre les Suisses et toutes les armées du monde, qu'il reprendrait le Milanais en dépit d'eux et de n'importe qui !

Ces exagérations diplomatiques, ces petites médisances rapportées à dessein arrivaient trop tard, car, le 9 décembre, les cantons avaient arrêté avec le nonce les articles de la ligue [2]. Et comme les agents de l'Empereur et du Catholique auprès des Cantons prenaient ombrage de ces négociations en *a parte*, le secrétaire leur rappelait que, le pape ne faisant qu'une même personne avec leurs maîtres, il devait en être de même des serviteurs.

Cependant, après plusieurs semaines de stériles efforts, Bembo n'obtenait rien de ses compatriotes, et quittait Venise sans prendre congé de la Seigneurie [3]. Dès le mois de janvier, Léon X fit donc volteface, et envisagea sérieusement le fait de la ligue générale, qu'il avait promis de conclure aussitôt que l'autre serait arrêtée. Il en accepta dès lors le principe, mais, ne voulant rien sacri-

1. « Non è alcuno di noi, che non incominci ad haverli invidia, et non sono senza qualche timore che non habbia ad essere più favorito che alcun di noi, perche infin, vescovo mio, Sedunensi è l'anima del papa. » *Ibid.*, 28-29.

2. L'original *Manoscritti Torrigiani*, aux archives de Florence, mentionné *Arch. stor. ital.*, tome 28, p. 203.

3. Sanuto, *ibid.*, 338, 339, 29 décembre. La Seigneurie se plaint vivement de ce manque d'égard de la part d'un de ses patriciens. Le pape promettait seulement de garantir la possession de Bergame et de Brescia, et pour Vérone, que les Vénitiens voulaient de plus avoir à tout prix, on verrait plus tard, *ibid.*, 353. Cian a publié les réponses de la république en pièces justificatives, *Archivio veneto*, tome XXXI, pp. 120-121.

fier du domaine pontifical, il obtint comme clause préliminaire que l'empereur assurerait au duc de Milan la possession de Bergame, Creme, Asti, en compensation de Parme et Plaisance.

Il n'abandonna pas cependant l'espoir de regagner Venise, surtout à partir du moment où fut connue la mort de Louis XII, qui abrogeait par le fait les derniers traités entre la république et la France [1]. Le 9 janvier, aussitôt qu'il apprit cette nouvelle, le pontife la fit transmettre à la Seigneurie, en insinuant que le moment était venu d'accepter ses ouvertures [2]. Le lendemain, son principal conseiller abordait le secrétaire de l'ambassadeur Lando et, poussant plus loin les avances, conseillait en ami, si la république consentait à l'accord proposé, d'antidater la lettre d'acceptation de trois jours avant l'annonce de la mort, pour que l'Empereur se montrât moins exigeant. Et durant un mois les courriers entre Venise et la France, qui passaient par Rome, furent arrêtés, comme si les communications étaient interrompues. C'était un stratagème du pape, prétendaient les Vénitiens, pour empêcher la république de renouveler son alliance avec le successeur de Louis XII. En tous cas, le pape et son conseiller s'appliquaient à faire courir le bruit que François Ier ne

1. Le cardinal secrétaire exprimait l'idée directrice de la politique papale à l'égard de Venise, lorsqu'il écrivait le 9 janvier : L'alliance avec la France cesse, il faut empêcher qu'elle se renouvelle. A Veroli, *Particolari*, folio 3.

2. Pour les divers incidents qui suivent, voir les dépêches de l'ambassadeur vénitien à Rome, et autres nouvelles analysées par Sanuto, *ibid.*, col. 369, 371, 389, 390, 417, 430, 436. L'historien italien Cian, dans les deux articles que nous avons signalés, *Archivio veneto*, tomes XXX et XXXI, en soulignant à plusieurs reprises l'ascendant que Bibbiena exerçait sur le pape, va jusqu'à dire qu'il l'aurait persuadé de favoriser en apparence la venue des Français en Italie, tome XXX, p. 374. Le cardinal aurait été à cette époque l'adversaire résolu de ces étrangers, et aurait même fait partager ses idées à Bembo, son ami et sa créature, pp. 366 et 385.

viendrait pas cette année dans la péninsule; le 7 février Bibbiena le répétait encore, en prévenant l'ambassadeur de la conclusion de la ligue générale, et ajoutait que son maître ne pouvait se dispenser d'y souscrire. Mais tout fut inutile, et Venise maintint son ancienne politique.

Il ne restait plus qu'à prendre une décision dans les pourparlers ouverts avec l'Empereur et l'Espagne. Le 2 février, Léon X investissait Bibbiena de pleins pouvoirs pour négocier et conclure tant auprès de ces princes que de tout autre souverain, *tam conjunctim quam divisim* [1]. Le même jour, ce dernier entamait avec les ambassadeurs Alberto Pio da Carpi, Hieronimo de Vich, la discussion des articles que le Catholique avait renvoyés quelques jours auparavant amendés et tout dressés. Mais un nouvel obstacle surgissait du côté de Gênes, où Giuliano avait dit en passant, lorsqu'il allait chercher sa nouvelle épouse à Turin, que son frère ne montrait pas beaucoup d'inclination pour la ligue, en sorte que le doge s'empressait d'ajourner son adhésion [2]. Ce bavardage inconsidéré mécontenta vivement le pape, parce qu'on avait l'air de vouloir l'engager avec les Français plus qu'il ne lui convenait de s'engager lui-même. Giuliano fut tancé d'importance, et Bibbiena se chargea de réparer son impair [3].

Le même jour en effet il soumettait les articles au doge et à son frère l'archevêque de Salerne, et rétablissait la véritable portée des paroles de Giuliano. On lui avait écrit

1. J'ai trouvé une copie de ces pouvoirs au Vatican, *Archivio del Càstel Sant'Angelo*, Armoire XI, cassette II, pièce 11.

2. Ardinghelli à Giuliano, le 1er février, *Arch. stor. it.*, tome XIX, p. 227. Après lui avoir dit que Bibbiena ressentait du déplaisir de cet incident, il ajoute : « Se N. S. ne hara notitia, sara più sçarso in conferirmi un'altra volta e pensieri sui ».

3. Ardinghelli écrivait le 5, *ibid.*, 229, que, si Giuliano voulait que le pape favorisât la France, il ferait bien de lui écrire lui-même pour l'y exhorter : « Mostrando discorrere, et non scrivere per l'aviso » (l'avis que lui donnait son correspondant).

que le pape penchait vers la France, mais simplement pour faciliter son mariage et lui permettre de découvrir les vraies dispositions du duc de Savoie. En réalité la curie, estimant que le nouveau roi de France, jeune, ardent, populaire et ambitieux, menaçait de sérieux dangers l'indépendance de l'Italie [1], avait dressé avec les ambassadeurs les présents articles, que le doge pouvait accepter sans crainte, mais on lui recommandait de n'en rien communiquer aux Suisses, qui ne manqueraient pas de trouver mauvais un accord fait sans leur participation. En excluant ainsi les tuteurs de Maximilien Sforza, Léon X amadouait le doge, et d'ailleurs son secrétaire ajoutait comme de lui-même cette réflexion, qui ne devait pas moins toucher les deux frères : Sa Sainteté aurait voulu que l'archevêque [2] vînt signer les articles, mais j'ai pensé que, tant que le doge serait malade, son principal auxiliaire ne pouvait s'éloigner.

L'affaire n'était cependant pas si avancée que Bibbiena l'insinuait, car la discussion ne faisait que commencer ; elle dura trois jours, et les articles furent conclus seulement le 5 février [3], envoyés le jour même en Espagne.

1. « Per esser giovane, animoso, liberale, molto amato, et inclinatissimo a Milano et Genova ». *Particolari*, *ibid.*, folios 13, 14.

2. Federigo Fregoso, que nous mentionnerons souvent comme le second chef de la république génoise, devait être un ancien ami de Bibbiena. En tout cas il partageait son goût pour les belles-lettres et figura avec quelque éclat dans la Renaissance italienne : Castiglione l'introduit, ainsi que son frère, parmi les personnages du *Cortegiano*. Il mena une vie aventureuse, toujours exilé de sa patrie, ordinairement au service de la France, fut abbé de Saint-Bénigne de Dijon, où il séjourna plusieurs années, ainsi qu'à Lyon, 1525-1528. D'abord plus guerrier qu'ecclésiastique, il s'amenda sous Paul III, se mit à la tête du parti réformateur dans la curie, fut créé cardinal en 1539, et mourut deux ans après.

3. « Con più diligentia che non mi pareva conveniente », ajoute Ardinghelli, dépêche du 5, *Arch. stor. ital.*, ibid., p. 228. Il craint que le pape n'incline vers les Espagnols, mais espère que les difficultés, notamment à propos de Parme et Plaisance, lui fourniront un prétexte de ne pas s'engager davantage.

Sans doute on les antidata, suivant un usage fréquent dans la diplomatie de l'époque, car l'instrument est du 3 février [1]. La ligue a pour but principal de défendre l'Europe chrétienne contre les menaces de l'empire ottoman et les grands armements du sultan Sélim. L'acte du traité commence par un préambule majestueux, en amples périodes cicéroniennes, comme on les aimait alors, que je voudrais pouvoir citer : on y trace un large tableau des projets et des préparatifs du tyran turc, mis en opposition avec les rivalités des princes chrétiens. Le pape, l'empereur, et les autres souverains nommés, y compris le doge de Gênes, ont donc résolu de s'unir en une croisade pour faire cesser ces rivalités, et préserver *l'indépendance de l'Italie*, qui est la première nation visée par l'ambition des infidèles. Ils espèrent que le reste de la chrétienté ne fera pas difficulté de s'y joindre, car la ligue se propose aussi de reconquérir les provinces usurpées par l'ennemi commun, de le rejeter dans ses frontières, même de l'y attaquer. En particulier le roi Très chrétien ne voudra pas oublier le glorieux héritage d'exploits immortels que ses ancêtres lui ont légué, et tiendra à honneur de prendre le commandement de l'expédition : les Vénitiens de leur côté seront jaloux de rester ce qu'ils ont été jusqu'ici, le rempart, le mur inexpugnable de l'Italie contre les Turcs [2].

Les vingt articles de la confédération, formée pour la

1. Imprimé par K. Lanz, *Aktenstücke und Briefe zur Geschichte Kaiser Karl V*, 2e partie, Vienne 1853, in-8, pp. 544-556, dans les *Monumenta Habsburgica*.

2. « Christianissimum Regem, pro eo quod defensandae fidei pulcherrimum cognomentum habeat, incumbere cum primis in hanc curam decet, ne quam majores ipsius excellentem illi pietatis gloriam reliquere, eam ipse augendae illius occasionem haberet, aliquando neglexisse videatur ; Venetos vero, cum adversus Turcarum rabiem Italiae quasi murus ac vallum semper fuerint, illud cavere magnopere oportet, ne cum Italiam semper antea egregie tutati sint, ejus demnunc diripiendae occasionem hostibus praebuisse videri queant. *Ibid.*, p. 546.

défense de la chrétienté, en particulier de l'Italie, *cum reipublicae christianae tum Italiae praesertim defendendae causa*, portaient que les alliés reconnaissaient le pape comme leur chef suprême, lui obéiraient en tout. La liberté de la péninsule était sauvegardée contre la France par l'engagement qu'ils prenaient de se défendre mutuellement, mais partout ailleurs on ne s'occupait que des Turcs. C'est ainsi qu'on promettait de soutenir la Hongrie et les autres États orientaux, quand ils seraient attaqués par eux. Le chef de la ligue pourrait autoriser ses alliés, s'il le jugeait nécessaire, à s'imposer les contributions des décimes et de la croisade, selon les usages en vigueur dans la chrétienté. Enfin les dernières clauses réglaient comme il était déjà convenu la souveraineté de l'Église sur Parme et Plaisance, et plaçaient la famille des Médicis sous le protectorat de la sainte Union.

Ce document, d'une forme très soignée, imposante, était sans nul doute l'œuvre de la curie, et il est possible que le cardinal secrétaire en ait surveillé la rédaction, dont le soin aurait été confié à un latiniste tel que Sadolet ou Bembo. Quoi qu'il en soit, la conclusion du traité, qui était le fruit de ses labeurs, provoquait l'enthousiasme du calme et prudent Bibbiena lui-même. C'était un frein qui arrêterait net l'audace du bouillant François Ier, alors qu'il rêvait déjà de *faire un accroc à l'Italie*, et la bourrade qu'il en recevrait le forcerait à procéder désormais avec plus de réserve [1].

Aussi l'auteur de cette merveilleuse machine de guerre

1. « È molto da temere che in queste cose d'Italia, et forse anche altrove, non havesse fatto qualche grande *sdruscito*, se non se fosse questo riparo della lega, la quale sara al corso suo grande *intoppo* et gli dara una *sbarbazata*, di sorte che, et in questo et in ogni altra cosa, lo fara ire molto reservato. » Au nonce en Espagne le 5 février, ne se trouve pas dans *Particolari*, mais dans *Nunziatura di Germania*, tome 1, folio 7. Il est difficile de rendre toute l'énergie et tout le pittoresque de ces expressions.

ne manquait pas de faire valoir auprès du roi d'Espagne son zèle et la peine qu'il s'était donnée : il recommandait ses petites affaires au nonce en ce pays, l'archevêque de Cosenza, Giovanni Ruffo de' Theodoli, un de ses correspondants habituels pendant l'année 1515. Il n'avait jamais accepté du prince ni bénéfice ni n'importe quelle faveur, et il croyait pouvoir compter maintenant sur les effets de sa reconnaissance. Il n'avait pas d'évêché et, le premier qu'il recevrait, il désirait l'obtenir en Espagne plutôt qu'ailleurs. Il dictait même à peu près la lettre de recommandation que le monarque lui donnerait pour la première bonne église vacante de son royaume [1]. Il ajoutait : « Si j'avais sollicité plus tôt, j'aurais eu l'air de vendre mes services, et ce n'est pas dans mon caractère [2]. » Il mettait d'ailleurs son espoir et sa confiance en l'habileté de Theodoli, qui pouvait entreprendre d'autant plus sûrement la démarche que l'affaire avait été mise en avant au su et par la volonté du pape.

Il était naturel que le serviteur ne séparât pas sa cause de celle du maître, c'était de la diplomatie la plus élémentaire, mais il n'en manifestait pas moins librement les préférences présentes de la politique romaine, et de quel côté penchait le pape. Le nonce en France, Canossa, lui ayant conseillé, sur les instances de Madame, d'écrire de son propre mouvement au nouveau souverain, et de rechercher ses faveurs, il répondit qu'il attendait de voir si l'attitude de la France se mettrait d'accord avec celle de Sa Sainteté, car on ne devait pas ignorer qu'il ne dépendait que du pape, et que sa petite barque ne vogue-

1. « Dicendo che per sapere la fidel servitu mia con S. Sta., et l'amor che porta S. B^ne^ a me, et stimando certo di far cosa non men grata a S. B^ne^ che utile a me, è contento che provegga me alla prima buona chiesa che vaca delli Regni suoi ». Même jour, *Particolari*, folio 16.

2. « Mia natura è prima patir senza domandare, anzi nel più delle cose servire sempre senza mai chiedere ». *Ibid.*

rait jamais que dans le sillage du grand navire de l'Église [1]. Il interprétait ainsi et mettait en évidence le programme tracé par Léon X, et qu'ils avaient élaboré de concert ; or, pour le moment, leurs pensées semblaient se tourner contre la France.

Ce programme, ce qui du moins en faisait le point le plus difficile, consistait à faire accepter la ligue chrétienne par les princes italiens. Léon X s'efforçait de dissiper les malentendus, d'éteindre les jalousies, d'apaiser les conflits et les compétitions qui éclataient sans cesse entre ces petits potentats. Rien ne l'embarrassait plus que le désaccord entre Gênes et Milan, qui empêchait les Fregosi d'accepter la ligue : Maximilien Sforza donnait asile aux exilés Génois, aux Adorni compétiteurs du doge actuel ; lui et ses alliés encourageaient leurs revendications. Le pape au contraire s'était prononcé nettement pour les Fregosi et leur avait accordé son appui sans arrière-pensée. Dans la lettre du 29 novembre 1514, à l'évêque de Veroli, Bibbiena, sur un avis reçu à Rome que le cardinal de Sion entretenait des pratiques avec les Adorni, rappelait une fois de plus que ces gens-là s'étaient toujours montrés Français, et que le pape voulait rester en parfait accord avec le doge, qui lui témoignait tout respect et toute obéissance. Il ne pouvait supposer une pareille aberration de la part du cardinal : rétablir les Adorni, c'était introduire les étrangers dans Gênes, et ce n'était sans doute pas à quoi visait Schinner, l'organisateur de toutes les campagnes diplomatiques et militaires contre Louis XII. Par-dessus la tête du nonce, le fin Bibbiena réprimandait d'autant plus vigoureusement son confrère qu'il avait l'air de s'en défendre [2].

1. « Io voglio che ognun cognosca che io dependo sol da N. S. et che la barchetta mia è appretiata alla coda della nave grossa di S. Sª, et dove ella camina, la va ancora la barchetta mia. » *Ibid.*, folio 36, dépêche du 14 février.

2. A la fin de la pièce 103, passage supprimé par Wirz.

Léon X soutenait donc Ottavio Fregoso, après l'avoir rétabli naguère dans Gênes, où le maintenait aussi l'appui de l'empereur et du Catholique. Mais les Suisses et le duc de Milan montraient encore moins de bonne volonté que le doge et ne se souciaient guère de défendre la péninsule contre ses ennemis. Sforza demandait qu'en échange de son concours, l'empereur joignît Brescia aux trois territoires qui devaient lui revenir en retour de Parme et Plaisance [1], et le pape répétait dans ses lettres qu'il faisait son possible pour lui assurer cette nouvelle concession [2]. Réellement il ne voulait pas cacher aux Cantons les négociations qu'il menait pour la sainte Union ; il préférait de beaucoup les gagner et s'appuyer sur eux en une ligue particulière, car d'instinct il les considérait comme les défenseurs naturels du Saint-Siège, intéressés à l'indépendance de l'Italie.

Cependant ces amis de la papauté poussaient leur petite diplomatie à part, et négociaient en ce moment avec l'empereur et l'Espagne une autre alliance qui, sans exclure le pontife, garantissait à Sforza la possession de Parme et Plaisance [3]. Léon X se déclara fort mécontent de ce qu'on disposait de lui à son insu, et l'évêque de Veroli fut blâmé d'avoir laissé courir ces intrigues sans s'y opposer, et sans prévenir qui de droit. Le 5 février, Bibbiena gourmandait sa négligence et son apathie : la cour de Rome ignorait encore quelle impression la mort de Louis XII avait produite chez ses plus implacables adversaires, et l'on en était réduit aux nouvelles tendancieuses que colportaient les agents suisses [4].

1. Il est à remarquer que ces trois territoires, Bergame, Crème, Brescia étaient alors occupés par les Vénitiens.

2. Notamment dans les lettres à Veroli du 9 janvier, folio 3, et du 5 février, voir plus loin.

3. Ardinghelli à Giuliano le 10 février, *Arch. stor. ital.*, ibid., p. 230. Bibbiena à l'archevêque de Cosenza, le 6 mars, *Particolari*, pièce 17.

4. Ibidem, folios 23-28, dans Wirz, 35-39.

Après l'échec des négociations avec Venise, Léon X se rejetait entièrement du côté des montagnards. Ce fut un véritable mémoire, presque une apologie de la politique papale, que le secrétaire dressa en cette circonstance. Le Saint Père ne s'était jamais préoccupé que des intérêts et du salut de l'Italie, et, pour la préserver du péril français, il avait d'abord essayé de réconcilier Venise avec l'empereur, même au prix de Parme et Plaisance [1]. Il n'avait pas réussi, et tout prouvait que la république ne se souciait en ce moment que de conserver l'amitié de la France. Le jour où celle-ci reprendrait ses prétentions sur Milan, ce qu'il fallait prévoir pour un avenir prochain, le pape aurait sur les bras deux ennemis redoutables, et il n'était pas juste qu'il sacrifiât des domaines importants tels que Parme et Plaisance. Il avait donc obtenu que l'empereur se dessaisît de trois territoires. Quant à Brescia, on ne pouvait rien arranger tant qu'on ne connaîtrait pas les véritables intentions de celui-ci. Cet échange était amplement justifié par l'exemple récent de souverains, comme les rois de France et d'Aragon, qui, pour s'assurer la possession des États italiens qu'ils convoitaient, les avaient partagés avec leurs compétiteurs.

Il est de toute nécessité, continuait Bibbiena, que les Suisses acceptent les deux ligues, générale et particulière, qui garantissent l'indépendance italienne, et ne cherchent pas à les séparer l'une de l'autre. Ils y gagneront plus de cent mille écus de revenus, et les Français seront chassés de l'Italie. Le nonce se gardera bien toutefois de révéler que l'empereur et le Catholique ont admis la ligue générale, car les Suisses seraient mécontents qu'on eût traité sans eux.

1. Les diarii de Sanuto, tomes XVIII et XIX, sont remplis des instances faites par le pape pour amener cet accord ; il y travailla, on peut dire, pendant toute l'année 1514.

Au jugement de Léon X, le cardinal de Sion devait, plus que personne, être jaloux de terminer cette affaire, puisqu'elle coupait court aux intrigues des Français, ses mortels ennemis [1]. Bibbiena ne se contentait plus de lui répéter les propos flatteurs que Sa Sainteté tenait sur son compte, il se mettait lui-même en cause, et l'assurait en terminant qu'après le Saint Père, il n'y avait personne dont il fût plus fidèle serviteur, comme c'était son devoir, à cause des obligations que la famille des Médicis avait contractées envers Schinner.

Cette lettre pressante ne produisit aucun effet et resta même sans réponse. Le 28 du même mois, Filonardi n'avait encore rien écrit, et Bibbiena se voyait contraint de le relancer. A travers de nouveaux reproches, il lui dictait sa ligne de conduite sur les diverses affaires en cours, et envers le cardinal de Sion, que le pape traitait à l'égal d'un prince : *fa non meno conto et capitale di Sua Signoria che di qualsivoglia principe* (Wirz p. 41). Le 12 mars Bibbiena revenait à la charge : Veroli s'était excusé sur ce qu'il n'avait pas de courrier sous la main, et pourtant on lui en avait envoyé trois coup sur coup. Maintenant il ne pouvait justifier sa négligence d'avoir tant tardé à répondre [2].

Et ce n'était encore rien. Le 3 avril on constatait que l'évêque n'avait pas communiqué les articles de la sainte ligue; du moins les Suisses ne donnaient aucune réponse précise, et le duc de Milan accueillait dédaigneusement les clauses en sa faveur. Le nonce aurait dû faire incontinent son rapport, et pourtant, alors que la gravité de la situation exigeait qu'il écrivît chaque jour, il gardait le

1. « In lei rimetti il governar, et il guidar, et indirrizzar queste importantie, afin che le cose d'Italia restino quiete, et si cura et libera della servitu et del gioco gallico. » Wirz, p. 39.

2. *Particolari*, 40 et 48, Wirz, 39-42. « Non passa senza colpa vostra, accusata de alquanto di negligentia, che voi stiate tanto ad rispondere a le lettere che vi si spacciorno con li capitoli » ; p. 41.

silence des mois entiers [1]. Léon X se déclarait plus désireux que jamais de conclure l'alliance particulière avec les Suisses (qu'il recherchait depuis deux ans), moyennant les compensations territoriales que l'empereur promettait, mais il ajoutait que les pensions dûes aux confédérés, et dont l'échéance arrivait en mai, ne seraient pas payées tant qu'on n'aurait pas d'eux quelque sérieuse résolution.

Les 7 et 9 avril, le courrier apporta les dépêches des 22-24 mars, les premières, semble-t-il, qu'on reçût depuis plus d'un mois. Mais elles présentaient tant de variétés d'opinions et d'avis, qu'elles avaient bien l'air de se contredire [2]. Les Suisses accusaient le pape de favoriser la France, et on leur répondait qu'en deux ans, il les avait gratifiés d'environ 62.000 ducats, sans recevoir en retour une seule bonne parole. Il avait au contraire repoussé les belles avances de François Ier, pour lier sa cause à la leur et à celle du duc de Milan. Il avait arrêté déjà les articles de la ligue chrétienne avec l'empereur et le Catholique, ce n'était apparemment pas dans l'intérêt de la France !

Le secrétaire se voyait même contraint de reprendre en partie l'apologie du 5 février, car c'était toujours la possession de Parme et Plaisance qui retardait tout. Il l'accompagnait de réflexions sur le danger d'exigences déraisonnables, qui gâtent une cause, loin de la faire avan-

1. « Saria necessario haver ogni giorno lettere *hinc inde*, per poter intendere le altrui actioni et meglio consultar se stesso et le cose proprie. Et voi state un mese da l'una l'altra volta à scriver una lettera... Siché, vescovo mio, da qui innanzi non ci tenete in tanto digiuno de' vostri avisi ». *Particolari*, pièce 50, imprimée dans Wirz, pp. 43-46.

2. *Particolari*, pièce 104, Wirz, pp. 47-49, sans date : on annonce le séjour à Gênes de Giuliano revenant de Turin ; il s'y trouvait le 17 et le 22 mars, Ardinghelli. *Arch. stor. ital.*, p. 296. La lettre est donc du 10 ou du 11 avril.

cer [1], puis se retournait contre le nonce, et lui reprochait de ne pas confondre les calomnies qui poursuivaient le maître, de ne pas relever avec énergie les exigences des Cantons, de rester dans une attitude molle, hésitante, sans dignité, qui compromettait la réputation du Saint-Siège [2]. Le pape désirait l'union avec les confédérés, et il l'acquérerait au prix des plus grands sacrifices, mais son honneur lui imposait de ne pas faire plus d'avances, de ne pas céder sur tout, de ne pas retourner *le manche après la cognée*, comme disait le proverbe italien [3].

Léon X s'engageait chaque jour davantage dans la ligue de la croisade et n'insistait plus autant pour l'alliance particulière ; Veroli devait néanmoins mener de front la conclusion de l'une et de l'autre. Cependant, au mois de mai, malgré l'envoi d'un nouvel agent, le secrétaire de Sion Pietro Magno, les affaires n'étaient pas beaucoup plus avancées [4]. Le nonce mettait la même nonchalance à rapporter ce qui se passait autour de lui, par exemple les projets des Suisses contre Gênes. On soupçonnait à Rome que les Cantons se proposaient, en combinant les deux ligues ensemble, d'organiser une coalition offensive, afin de réduire à l'impuissance les velléités guerrières de François Ier, et le pontife déclarait ne pouvoir y accéder, parce qu'il était vicaire de Jésus-Christ [5].

1. « Se altri non si arreca alle cose ragionevoli ha il torto, chi non è ragionevole rare volte fa bene le cose sue ».

2. « Et voi con quella dignità et auctorità che devete, perche con vive ragioni non difendete queste false calunnie et interpretationi tanto diverse dalla verità et dalla ragione ? Deve V. Sria, essendo nuncio di S. Bne et di questa sancta sede stare su l'honorevole, et resentirse et rispondere vivamente, et stare, et tenere le cose con massima dignita. »

3. «Non li pare gia che sia honorifico di S. Bne, ne di questa S. Sede, mettere il manico et la scura dietro, et haverli a pregare del bene loro tanto tempo, et non ne trovi mai conclusione ne constructo. » *Ibid.*

4. *Particolari*, 53-54, a Veroli 5 et 16 mai, Wirz, pp. 50-56.

5. « Non est pontificis qui Christi vices gerit in terris entrare senza justissima causa in una cosa simile ». *Particolari*, pièce 54.

Toutefois, s'il acquérait la conviction que cette forme d'alliance garantît le bien de la péninsule, il l'accepterait, mais seulement *viva voce* et dans des engagements pris à part. Il fallait presser la conclusion de la Sainte Ligue, car les Français faisaient de grands préparatifs et la saison des opérations militaires était avancée. On enverrait l'instrument d'investiture des territoires promis par l'empereur, aussitôt que le duc aurait scellé sa renonciation à Parme et Plaisance ; le tout avait été convenu avec les ambassadeurs des deux premiers signataires de la ligue. Ces agents avaient même rédigé certains articles particuliers qu'on expédiait revêtus du sceau pontifical ; les Suisses n'auraient qu'à les retourner avec la capitulation et le mandat de conclure le tout.

Mais il se passait alors bien d'autres incidents. Les défiances entre Gênes et Milan croissaient de jour en jour, et la correspondance de Bibbiena ne cessait de signaler les plaintes des deux partis, les griefs qu'ils se renvoyaient l'un à l'autre. On écrivait de Gênes, tantôt que Maximilien avait des entrevues secrètes avec les Adorni, tantôt que ces derniers préparaient quelque entreprise contre leur patrie, non sans la connivence de Sforza. Par contre le duc proclamait partout que le doge négociait avec la France, et la cour romaine refusait de croire à ce scandale [1]. En réalité, Fregoso s'était mis sous la protection du roi par un traité conclu le 21 avril [2], et la démarche ne restait pas tellement secrète, que les Milanais ne pussent aussitôt se procurer une copie de l'acte. Aussi, dès le

1. *Particolari*, 47, au nonce en Espagne, le 6 mars, 48 et 53, à Veroli.

2. Copie dans Portefeuille Fontanieu, d'après le fonds Brienne, Bibl. nat., Nouvelles acquisitions françaises, m. 7650, folios 96-99. Le 29, Girolamo Morone, principal conseiller de Sforza, envoyait à Schinner la copie de l'acte, livrée par un espion, et ajoutait qu'on allait poursuivre les traîtres. Lettres dans *Miscellanea di storia italiana*, tome II, 1863, p. 427.

mois de mai, Maximilien, après avoir proclamé son adhésion à la Sainte Ligue contre l'échange convenu, enrôla de l'infanterie italienne, fit venir à travers les Alpes de nouvelles enseignes suisses, en un mot leva toute une armée [1]. Il ne cachait pas son dessein de la conduire sous les murs de Gênes, et il sommait le doge de lui livrer la citadelle, en témoignage de la persistance de sa fidélité à la cause italienne, de payer une grosse indemnité sous forme de contingent et de livrer dix-sept otages, son frère l'archevêque en tête [2].

En même temps le bruit courait que les Suisses méditaient un coup de main sur Plaisance, se proposaient même d'envahir la Toscane. On juge de l'effroi que cette nouvelle sans fondement répandit à Rome. Léon X avait envoyé Latino Juvenale, confident de son secrétaire, en lui confiant la mission de faire une enquête sur la conduite du doge, et d'accommoder son différend avec Sforza. Le 22 mai il pria le vice-roi de Naples don Ramon Cardoña, promu capitaine général de la Sainte Ligue, de détacher quelques troupes de pied et quelque artillerie de son armée campée sur les bords de l'Adige, et de les envoyer au secours du territoire pontifical [3], et il dénonçait la perfidie de Sforza, qui ne craignait pas de troubler par ses agissements une ville placée sous le protectorat de l'Église, de l'empereur et du roi Catholique. Pouvait-on laisser la Lombardie, la plus noble province de la péninsule, entre les mains d'un défenseur si peu scrupuleux [4] ! Il avait pris ses renseigne-

1. Ces faits et ceux qui suivent dans la longue lettre justificative du 25 mai, aux nonces en Espagne, *Particolari*, pièce 56, et dans la dépêche du 1er juin à Campeggio, nonce auprès de l'empereur, 57.

2. Sanuto, XX, 230. Il parle d'une rançon de 150 mille ducats.

3. *Partic.*, pièce 55, le 22 mai. Le 27 le pape revenait encore à la charge, dans un bref, que son agent Gambero devait remettre au vice-roi. Voir ci-dessus p. 9.

4. « Giudicha che sia anche di pensare, si è da farci conscientia dare a si nobil parte d'Italia un servitore di questa qualità ». *Particolari*, 56.

ments, et rien ne prouvait que le doge eût des accointances avec l'ennemi national, mais les exigences, les menaces de Maximilien n'auraient d'autre résultat que de le jeter entre les bras du roi de France, et de précipiter la venue des étrangers en Italie.

C'était Latino Juvenale lui-même qui, croyant bien faire, avait porté à Gênes la sommation de Sforza. Le doge se fâcha et déclara que jamais il n'entrerait dans aucune ligue qui comprendrait les Suisses. Les avant-postes des Cantons occupaient Seravale, près Novi, et de là menaçaient le territoire de la république. Comprenant qu'ils étaient allés trop loin, les confédérés adoucissaient cependant leurs réclamations, et ne demandaient plus que 40.000 ducats, au lieu de 150.000, mais il était trop tard [1]. Gênes, serrée de près par ses adversaires, se mit en état de défense et demanda le secours des Français, dont la présence dans ses murs rendit aussitôt ses engagements exécutoires.

Au milieu de cet imbroglio, les instructions et les dépêches de Bibbiena se succédaient sans relâche, pendant que de nouveaux agents pontificaux allaient renforcer les premiers. Le 31 mai, le pape chargeait le protonotaire Caracciolo, agent des Milanais à Rome, qui retournait auprès de son maître, de modérer le duc, et Giovanni Vespucci, gentilhomme florentin de la maison de Giuliano, partait avec la mission de calmer le doge, de presser son adhésion à la ligue, mais aussi de faire la lumière sur les intrigues dont on l'accusait. S'il s'était déjà compromis avec les Français, cet agent devait en prévenir les Milanais, pour que l'armée, qui se trouvait à proximité de Gênes, marchât sans retard sur la ville, et prévînt par une occupation rapide la trahison qui se machinait.

Quelques jours après, Vespucci annonçait que les Génois

1. Sanuto, *ibid.*, 261, relation de Gênes, et 307, Rome, 5 juin.

penchaient visiblement vers la France, et qu'il y avait peu d'espoir de les ramener. Néanmoins de nouvelles instructions plus pressantes furent expédiées le 9 juin, et pour Milan, et pour Gênes, et Bibbiena, se mettant personnellement en scène, écrivait en son nom propre, mais de concert avec le pape, une longue lettre à son ami l'archevêque de Salerne, y déployait ses ressources, faisait servir également son influence et sa vieille amitié pour eux à détourner les deux frères d'une démarche qui devait être fatale à tous. Il avait révélé récemment ses talents d'écrivain, en même temps que son habileté de diplomate, dans les dépêches du 25 mai et du 1er juin par lesquelles Léon X prévenait ses deux principaux alliés, l'empereur et le Catholique, des graves événements qui se déroulaient à travers la péninsule. Mais en cette dernière occurrence il se montra davantage lui-même; il n'est pas jusqu'à la signature jetée à la hâte, et cette fois seulement, en conclusion de la dépêche, qui n'annonce une œuvre personnelle [1].

Il saisissait le prétexte d'une lettre que l'archevêque lui écrivait, pour lui répondre sur le même ton de confidence et d'intimité. Sa Sainteté avait lu leur justification, et conclu, d'après les raisons alléguées, qu'ils inclinaient vers le parti des adversaires, mais sans avoir pris aucune résolution, puisqu'ils s'en remettaient à son jugement paternel. Leur bonne volonté l'avait touchée, elle croyait d'ailleurs avoir mérité cette confiance par la singulière affection qu'elle leur portait, qui n'avait d'égale que celle qu'elle ressentait pour ses parents Giuliano et Lorenzo. Elle mandait à Vespucci que, dans les conseils qu'elle voulait leur donner au sujet de leurs requêtes, elle ne s'inspirait pas moins de leur honneur et de leur avancement que de tout le reste.

« Quant à moi, poursuivait Bibbiena, bien que j'aie la

1. *Particolari*, pièce 60. Cette lettre manque dans les copies de la *Nunziatura di Germania*.

certitude que vos Seigneuries ne manqueront pas de remplir les promesses qu'elles ont faites d'elles-mêmes, je veux ajouter ceci pour ma satisfaction personnelle ; tout autre parti que celui que vous propose le Saint Père causera la mort d'une multitude de chrétiens, la ruine de l'Italie, tant d'incendies, de vols et de rapines, que je ne sais comment vous pourrez sauver vos âmes de la perdition. Vous encourrez la colère de Dieu, la haine de l'Italie tout entière et les malédictions de victimes innombrables.

« Au contraire, en écoutant les conseils de Sa Sainteté, en restant unis avec elle et les autres princes, comme la raison vous le commande, vous empêcherez tout malheur, parce que celui qui se prépare à passer les Alpes sur l'espérance de votre concours, sachant que sans vous il subirait un désastre certain, abandonnera ses projets. Vous aurez préservé d'un grand incendie cette misérable Italie si affligée, qui est votre patrie, où vous êtes nés, où vous avez été nourris.

« Voulez-vous la remettre sous le joug de l'étranger, sans même prendre garde que ceux qui, dans le passé, ont procédé ainsi, comme le More et les Vénitiens, se sont vus ruiner par les Français. Tenez pour certain que le même sort vous attend : il ne se passera pas deux mois que vous ne soyez contraints, sur le commandement de vos nouveaux maîtres, de commettre chaque jour tant d'insolences, des actes si criminels et si révoltants, que vous encourrez la haine universelle, même celle de votre cité, que vous aurez remis en servitude avec le perpétuel opprobre de votre race.

« Songez d'ailleurs que votre concours n'assurera pas la victoire de nos adversaires. Seuls les Suisses peuvent se promettre le succès, grâce au nombre, à l'excellence des troupes qu'ils ne cessent d'envoyer en Italie. Et si les Espagnols y rassemblent leurs forces, l'entreprise

devient fort douteuse, périlleuse même pour les ennemis. Joignez à cela que l'empereur enrôle en ce moment 2.000 chevaux et 4.000 hommes de pied pour la défense de ses territoires italiens.

« Quels bénéfices pensez-vous retirer de l'alliance des Français, que vous ne puissiez vous en promettre de plus grands de notre côté ! Le parti contraire ne vous donnera que de vaines espérances, en vous privant d'avantages sérieux, car, si vous vous déclarez nos adversaires, ce que je ne saurais croire, les excellentes dispositions que nous vous témoignons finiront par s'évanouir, et nous n'aurons plus aucun souci de vous accroître en biens et dignités.

« Il ne faut pas que la haine que vous porte le duc de Milan pèse sur votre détermination plus que l'amour de Sa Sainteté ; l'une ne peut vous nuire, l'autre vous servira grandement. En entrant dans la ligue générale, ou seulement dans l'alliance du Pape avec les Suisses, vous vous préservez de la guerre et vous vous assurez pour toujours le pouvoir avec la liberté. Si vous vous mettez du côté de la France, vous devenez l'ennemi commun et vous aurez perpétuelle guerre : vous serez les esclaves de vos ennemis naturels, et vous acquerrez un petit profit sans dignité, au prix de grandes pertes.

« Quand il a reçu vos lettres, le Saint Père a juré sur sa foi que vous n'étiez pas Français. Il se verra donc forcé, sinon par ressentiment et indignation, du moins pour garantir son honneur, de déclarer à la face du monde que vous nous avez abandonnés à son insu et contre sa volonté. D'ailleurs, vous séparer ainsi des souverains qui vous ont rétablis dans votre maison et vous y maintiennent, à plus forte raison vous tourner contre eux, n'ira pas sans quelque note d'ingratitude, par suite sans quelque atteinte à votre réputation.

« Vous allez ramener les Français dans votre ville, alors

que le souvenir récent des mutuelles injures n'est pas encore effacé [1], et leur protection fera peser sur vos compatriotes des charges de plus d'une sorte. Le commerce génois souffrira grandement, et verra s'éloigner les richesses qu'il retirait de l'Espagne, qui ne sont pas moins abondantes que celles que la France lui envoie.

« J'ai la certitude que ces graves motifs s'imprimeront dans l'esprit de vos compatriotes, parce que vous êtes gens de prudence consommée et de beaucoup de conseil ; que pour cela, et aussi parce que vous voulez être agréables au pape, vous abandonnerez toute compromission avec vos adversaires, comme très pernicieuse à l'Italie, de grand péril pour vous, et engageant la dignité du Saint-Siège, que vous vous disposerez en tout et pour tout à n'être qu'une seule et même âme avec notre Seigneur.

« J'ai voulu satisfaire au devoir de l'amitié que je vous porte et dire librement ce qui se présentait en ces occurrences, sans réserve, sans aucun égard. Vos Seigneuries imputeront ma hardiesse au zèle que m'inspirent votre bien et votre honneur, lesquels me paraissent dépendre entièrement de ce que Notre Saint Père vous demande avec tant de charité. Tenant pour très assuré qu'il en sera ainsi, je reste l'homme le plus heureux du monde, et pas n'est besoin que je vous instruise davantage de ce que vous devez faire pour contenter notre Seigneur.

« Il y a dans cette lettre la liberté de parole dont un frère use envers son frère, comme nous le sommes l'un à l'autre, mais parce qu'elle n'a ni l'ampleur, ni la correction qui conviennent à des affaires entre princes, je prie

1. Occupée par les Français depuis 1499, Gênes s'était vainement révoltée en 1506. Elle fut perdue par eux avec le Milanais en 1513, reprise et reperdue la même année, les Adorni chassés et les Fregosi rétablis par la Sainte Ligue ; la citadelle de la Lanterne ne fut cependant évacuée qu'en août 1514. Guichardin, *Histoire d'Italie*, XI, 5 ; XII, 2.

Votre Seigneurie de me la renvoyer, par égard pour moi et pour les motifs que vous pouvez deviner.

« Rome le 10 juin 1515, à 2 heures [1]. »

Le lecteur nous excusera d'avoir donné de longs extraits de cette lettre, parce qu'on y trouve plus d'un renseignement sur la tournure d'esprit, comme sur le rôle de Bibbiena. Avec ses redites, son manque de plan, la confusion, le pêle-mêle des idées, des faits, des arguments, elle n'apparaît que comme une œuvre informe, un brouillon jeté à la hâte sur le papier, où l'on ne reconnaît guère le brillant humaniste, soucieux de la forme correcte, de la distinction en tout et pour tout. On chercherait en vain ici la logique, l'enchaînement des pensées et des preuves qui seuls satisfont l'esprit français, si clair et si méthodique. Sans attacher d'ailleurs plus d'importance qu'il ne convient à un document, qui ne fut sans doute pas retouché, ni achevé, on peut le considérer comme un monument de la diplomatie à demi secrète que le cardinal de Santa Maria in Portico dirigeait, à côté, au service de la diplomatie officielle, en y faisant contribuer ses relations intimes, ses amitiés et l'influence qu'il avait su se créer dans l'Italie de la Renaissance.

La lettre resta donc à l'état de brouillon, et dans les papiers de son auteur, parce que, deux jours après, on recevait de meilleures nouvelles : le doge déclarait qu'il ne s'insurgerait jamais contre la volonté du pape, et demandait son arbitrage entre lui et Sforza. Et Bibbiena priait l'empereur, non pour la première fois, d'intervenir et d'empêcher une collision. En même temps il lui recommandait le duc de Savoie, parent et allié du pape, vicaire impérial en Lombardie, que les Suisses accusaient de connivence

1. « A mia satisfactione, per quelli respecti che V. S. può pensar. Roma, X Junii 1515, hore II. El vero fratello vostro. B. card.

avec les Français. Ils voulaient même lui faire un mauvais parti, lui cherchaient une querelle d'Allemand, c'était le cas de le dire, comme le loup à l'agneau, observait Bibbiena, *perche turbasti mihi potum* [1]. Le secrétaire certifiait qu'il n'y avait pas de prince plus dévoué à la cause italienne, à la Sainte ligue!

Pour en finir avec cette malheureuse affaire de Gênes, disons que quelques jours après on apprenait à Rome que le doge, après avoir pris conseil d'une assemblée de notables, déclarait qu'il lui était impossible d'entrer en alliance avec les Milanais, qui lui avaient donné tant de motifs de plainte, et qu'il garderait la neutralité jusqu'au moment où la guerre déciderait de la situation. Comme si l'on pouvait prendre au sérieux cette résolution de la part d'une cité qui avait toujours été à la merci de ses voisins! Aussitôt Vespucci, suivant les ordres qu'il avait reçus, fit sortir de Gênes les troupes et les vaisseaux florentins que la cour de Rome y maintenait depuis la chute de la domination étrangère. On devinait sans peine les arrière-pensées que couvrait cette neutralité apparente, et le pape qui, le 12 juin, exhortait encore le duc de Milan à ne pas repousser son arbitrage, lui dépêchait à présent un exprès pour précipiter l'expédition de Gênes.

Mais, puisque la venue des Français devenait inévitable, il ne voulait pas laisser planer l'ombre d'un malentendu avec ses alliés. Le 18 juin, Bibbiena, dans une dépêche qui devait passer sous les yeux de l'empereur, dressait une ample apologie de la conduite de son maître à travers les derniers événements. Il rejetait les torts sur les deux partis, sur le duc, qui avait poussé à bout la cité par d'insupportables exigences, et n'avait pas su exécuter en temps opportun l'entreprise qu'il préparait contre elle [2]; sur le doge, qui

1. Voir les trois dépêches au nonce près l'empereur, 1er et 12 juin, pièces 57, 62 et 63.

2. « Cosi hanno con le parole facto la impresa et non con li effecti, offendendo il Doge senza effecto ». *Partic.*, 65.

d'abord avait promis de remettre sa cause au jugement du pape, l'avait laissé répondre sur son honneur de la fidélité des Génois, puis avait fait une brusque volte-face, affichant ainsi son ingratitude envers la cour romaine et les princes auteurs de son rétablissement. Le Saint Père serait dès lors son adversaire le plus ardent, et déjà il avait envoyé partout ses ordres et ses recommandations, pour que la république fût promptement châtiée.

Selon son habitude, Bibbiena semait çà et là ses propres réflexions, au gré de ses sentiments, interprétant son récit, animant son exposé apologétique par les impressions que les faits provoquaient en lui. L'attitude équivoque des Fregosi l'avait blessé plus que personne, parce qu'il se voyait berné par des hommes en qui il avait mis sa confiance et son amitié [1]. De fait, lorsque l'archevêque de Salerne, que le pape avait mandé à Rome, eût répondu qu'il ne pouvait s'éloigner, parce que, son frère étant malade, c'était sur lui que retombait le gouvernement de la ville, Bibbiena ne douta plus que ses anciens correspondants n'eussent déserté sans retour la cause italienne.

Il ne restait plus qu'à se préparer, à prendre position pour la lutte prochaine contre les Français. Le pape, tout en enrôlant des troupes, en les envoyant vers la Lombardie, où les rallieraient Giuliano et les contingents florentins, dressait avec son conseiller et les ambassadeurs accrédités auprès de lui, puis soumettait aux deux chefs de la Sainte Ligue un plan de campagne qui devait ruiner les projets belliqueux du jeune François Ier. Il s'agissait de rassembler, au prix de contributions extraordinaires, levées en une seule fois, une grande armée, dont l'infanterie surpassât celle des Français en nombre et en qualité, qui les chasserait du Milanais, s'ils y pénétraient, ou bien irait leur

1

1. « Io che havevo tanta fede et tanta affectione portavo a quelli do fratelli, sono di questa cosa loro rimasto al peggio contento et il più gabbato huomo che fosse al mondo. » *Ibid.*

imposer la paix sur leur propre territoire. Le Catholique les attaquerait du côté des Pyrénées et entraînerait à la ligue son gendre le roi d'Angleterre ; l'empereur renforcerait ses garnisons de l'Adige, pour surveiller les Vénitiens et permettre au vice-roi de Naples de rejoindre avec ses troupes les Suisses et les contingents pontificaux. Il serait bon que Maximilien vînt dans la péninsule, où sa présence encouragerait les troupes alliées, et, les lansquenets allemands, enrôlés par François Ier, n'osant combattre leur empereur, l'ennemi perdrait sa principale force [1].

Ce programme militaire, que l'on est un peu surpris de voir mûrir dans le cerveau de deux humanistes hommes d'Église, Léon X et Bibbiena savaient l'élever au-dessus des agitations intestines de la république chrétienne, montrant qu'ils avaient réellement le souci comme la sollicitude des intérêts communs de l'Église. La grande ligue, dont le pape, l'empereur et le Catholique avaient élaboré les articles, n'avait pour objectif que de réprimer l'ambition de François Ier et d'établir une paix générale, qui permît de prendre des mesures énergiques contre le péril musulman. On aurait tort de croire que la lutte contre l'islamisme fût, comme dans les deux siècles précédents, un prétexte dont les Souverains Pontifes et les empereurs couvraient leurs projets ambitieux ou leurs revendications égoïstes. En ce moment même, le pape craignait que le sultan Sélim ne s'accordât avec le roi de Perse, pour se retourner contre la Hongrie et la réduire à l'esclavage, ainsi que son prédécesseur Mahomet II avait fait de la Bosnie [2]. Le temps n'était pas loin où ce prince, cruel et

1. Ce plan est développé dans plusieurs dépêches, comme celles du 18 juin au nonce Campeggio, et du 1er juillet aux nonces en Espagne. *Particolari*, pièces 65 et 67.

2. *Particolari*, pièce 69, le 1er juillet, aux nonces en Espagne, l'archevêque de Cosenza et Galeazzo Butrigaro. A ce moment, Sélim poursuivait la conquête du bassin euphratéen et préparait celle de la Syrie.

infatigable, allait achever la conquête de la Méditerranée orientale par la Syrie et l'Égypte, et dès lors le croissant pouvait prendre la chrétienté à revers de deux côtés, au nord et au sud, par les Alpes orientales et par l'Atlas.

On voit que Léon X, que son tempérament, comme son éducation et toute sa vie, inclinait vers la politique purement temporelle, était obligé de donner place dans sa diplomatie aux préoccupations de croisade qui hantaient encore le monde ecclésiastique de la Renaissance, et qui reviennent sans cesse dans les débats du concile de Latran. Si trop souvent il se montrait, pour son compte personnel, indifférent aux progrès des Turcs en Asie et en Afrique, il s'inquiétait du sort de la Hongrie et des régions voisines, les documents de la chancellerie le prouvent aussi bien que la correspondance avec ses ambassadeurs. Il savait donc faire entrer les affaires orientales dans ses combinaisons. C'est ainsi que la dépêche du 8 décembre 1514, citée plus haut, rapportait des nouvelles de Constantinople, et le cardinal secrétaire avertissait les Suisses que le sultan faisait de grands préparatifs : si la France n'y mettait obstacle, on pouvait saisir cette occasion de reprendre la croisade, et Bibbiena espérait voir bientôt Mathias Schinner entrer dans Constantinople avec 20 ou 25000 Suisses [1] !

Mais c'était auprès de Ferdinand le Catholique surtout que Léon X faisait valoir la nécessité de la croisade, et s'en servait comme d'un argument pour assurer le succès de sa politique ; ainsi dans la dépêche ci-dessus du 1er juillet. Quelques semaines plus tard, Bibbiena revenait à la charge avec des instances plus pressantes. Il envoyait en Espagne la bulle de la *cruziada*, qui renouvelait les redevances perçues, depuis un temps immémorial, tant sur les indulgences et autres faveurs spirituelles que sur les revenus ecclésiastiques, pour les frais de la lutte contre

1. *Particolari*, pièce 102.

les infidèles. Les nonces recevaient l'ordre formel de ne délivrer la pièce que si le Catholique prenaît l'engagement d'envahir la France avec une puissante armée, de contraindre François Ier à signer une paix sérieuse, qui donnât le loisir de préparer l'expédition sainte. Il y avait plus de vingt ans que les Maures d'Espagne avaient perdu toute indépendance politique, et néanmoins Ferdinand devait jurer qu'il ne détournerait pas l'argent de la croisade de sa destination première [1], mais l'emploierait à conjurer le péril turc.

Après la trahison des Fregosi et dès le milieu de juin Léon X avait des raisons sérieuses de s'engager plus avant dans la politique antifrançaise. François Ier, enorgueilli de son récent succès auprès des Génois, venait de répondre par un refus formel aux quatre demandes qu'il lui avait adressées : il ne voulait ni abandonner les droits de la maison d'Anjou sur Naples ni garantir l'indépendance de Gênes, et au lieu de se dessaisir en faveur de Giuliano, que le pape lui recommandait de Parme et de Plaisance qui lui revenaient en tant que fiefs du duché de Milan, il ne lui accordait que de maigres revenus [2]. Aussi le pape hâtait-il ses préparatifs militaires, *à furia*, disait l'ambassadeur de Venise, se procurait de l'argent par tous les moyens, surtout par la vente d'offices curiaux créés en la circonstance [3]. Il interdisait sous des peines sévères, telles que confiscation, exil, prison, etc., les enrôlements que la Seigneurie pratiquait dans ses États, et jusqu'à Rome [4], et

1. *Particolari*, pièce 74, le 30 juillet.
2. Sanuto, XX, 307, Rome, 15 juin.
3. *Ibid.*, 341, 400, 426. L'ambassadeur vénitien signale les dépenses faites par le pontife depuis son avènement. Il n'a plus d'argent ! ajoute-t-il.
4. *Ibid.*, 330, 361. Bibbiena à Campeggio, 1er et 12 juin ; à Gambero, même jour. *Particolari*, pièces 57, 61, 62. « Ei laesae majestatis poena esto », est-il dit dans un bref ultérieur, au vice-légat d'Ombrie, XVII kal. septembris. *Bembi Epistulae nomine Leonis X scriptae*, X, 50.

il répondait justement aux plaintes réitérées de l'ambassadeur : « Que diriez-vous, si nous faisions battre le tambour et engager des soldats sur la place Saint-Marc [1]. »

Et Bibbiena, dans sa correspondance, prônait la convocation à Lodi d'une assemblée de princes et chefs militaires, plus ou moins dépendants de la ligue, dans laquelle on discuterait un plan de campagne, tout en étudiant les moyens de hâter les préparatifs et la prise d'armes. Il épuisait les ressources de son esprit à faire adopter le projet, à secouer l'apathie des Suisses, de qui tout dépendait [2].

C'était effectivement en Lombardie que se concentraient les efforts de la curie romaine, car chaque jour on se convainquait davantage que les Français allaient fondre sur cette province. De ce côté, Léon X n'avait guère plus à se louer du zèle de ses agents, Gambero, Caracciolo, que de l'activité du nonce en Suisse, ou du moins ils ne marchaient pas assez vite, au gré de son impatience. Quand il prenait feu pour une idée, Léon X en poursuivait la réalisation avec une fiévreuse ardeur, que sa nonchalance habituelle faisait encore mieux ressortir, c'est l'impression que nous donne la correspondance de Bibbiena, aussi bien que les autres documents contemporains. Le pape avait promis par écrit d'abandonner Parme et Plaisance, si les Génois se prononçaient contre la ligue, et comme ni le duc ni les Cantons ne lui parlaient plus de cette affaire, il crut qu'ils la tenaient pour arrangée. Et non seulement les nonces n'envoyaient pas l'instrument de la ligue particulière, que les Suisses venaient enfin de signer, mais ils laissaient exiger que le pape payât les

1. « Che vi pareria se nui fasemo sonar un tamburlin su la piaza di San Marco e far fanti ? che diria la Signoria a questo ? » Sanuto, *ibid.*, 361.

2. Lettres à Campeggio et à Gambero du 12 juin. L'assemblée n'eut lieu que le 5 juillet, à Casciano près de Milan ; pièce 70, à Tricarico, même jour.

dix mille écus dont il s'était porté garant pour la contribution des Génois aux dépenses communes [1].

Les confédérés avaient soulevé de nouvelles exigences à propos de la ligue générale, et le 25 juin, Bibbiena retournait leurs articles et les réponses longuement débattues avec les ambassadeurs, en une cédule qu'il avait signée lui-même au nom du pape. Il relevait, non sans impatience, ces tergiversations continuelles, bien hors de saison, à un moment où l'on avait besoin d'actes plutôt que de paroles et d'arguties : « *Non è da guardar ogni cosa per il sottile : Dum rationi consulitur, Saguntum expugnatur !* »

La curie n'ignorait pas que tous les fils de la diplomatie se trouvaient plus que jamais réunis entre les mains du cardinal de Sion, et que lui seul pouvait couper court à tant de difficultés. Aussi Bibbiena lui écrivit-il le même jour une lettre qui poussait à leurs dernières limites les raffinements de la politesse de cour, les flatteries dont un Italien de la Renaissance se montrait volontiers prodigue. On ignore le caractère des relations qui rapprochaient les deux personnages, mais en lisant cette lettre, on croirait qu'il n'y avait pas d'amis plus intimes. Le cardinal secrétaire commençait par remercier Schinner de ses dernières lettres. Elles lui avaient apporté un vif plaisir, parce qu'elles venaient de quelqu'un qui était réellement et tout particulièrement son maître, d'un seigneur qu'il estimait et aimait plus que personne au monde. « *Da un mio vero et singularissimo padrone, et signore da me tanto amato et stimato quanto alcuno altro, ch'io habbia al mondo, dopo la Santità di Nostro Signore.* »

Et voici ce que le confident et l'ami du pape, chargé de

1. Ces détails et les suivants, dépêche à Veroli du 25 juin, pièce 67. Wirz, pp. 65-68. L'éditeur, en la mettant sous le nom du cardinal Giulio, n'a pas remarqué que la dépêche de Veroli, du 16 juin, dont la première est la réponse, et qu'il a imprimée pp. 508-511, est adressée à Bibbiena.

diriger sa diplomatie, disait en son nom, dans une lettre officielle, à un étranger, un demi-barbare, simple membre du Sacré Collège : « Il n'est pas de jour que je ne me rappelle ce que Votre Seigneurie Révérendissime a fait pour le Siège apostolique, pour la délivrance de l'Italie, et pour l'exaltation de notre Saint Père [1], et comme serviteur de Sa Béatitude, je ne puis qu'être engagé envers elle de tout ce que je suis, de ma vie même, tel qu'un esclave passionnément dévoué, *deditissimo et sviceratissimo servo*. Je prie Dieu et mon seigneur le cardinal de Sion de me fournir l'occasion et le moyen de prouver à Votre Seigneurie, autrement qu'en paroles, combien grands sont mon respect et ma soumission à son égard, combien ardent mon désir de la servir. Qu'elle me commande seulement ce qui est possible, elle en aura la preuve [2]. »

Il fallait en finir, car on voyait approcher la crise, avec le moment où l'Italie aurait sur les bras les forces considérables que François Ier rassemblait en Dauphiné, entre Lyon et les Alpes. Il ne convenait pas que le chef suprême de la chrétienté se liât le premier les mains, mais pour dissiper les soupçons et les défiances que suscitaient ses retards à signer la ligue, il accordait tout ce qu'on lui demandait : des subsides, 7500 écus comptant, en promettait 60000 par mois, et prenait l'engagement d'entretenir les garnisons impériales de l'Adige. Lui et les ambassadeurs d'Espagne et de l'Empire se mettaient d'accord pour enrôler un certain nombre de Suisses aux frais de la ligue, si les Cantons ne l'acceptaient pas. De leur côté ceux-ci, sans se lier définitivement, s'avançaient peu à peu : en outre des 10000 montagnards qui déjà se

1. *Particolari*, 68, Wirz, 68-69. On voit par ce passage que Schinner avait travaillé au conclave pour l'élection de Léon X.

2. Pour se rendre compte de la portée de ces compliments, qui n'ont rien que de banal aux yeux de quiconque a l'habitude du style diplomatique, il faut bien se rappeler la situation réciproque des deux personnages.

trouvaient en Piémont, garnissant les passages par lesquels on descend en Italie, 13000 autres traversaient les Alpes et s'avançaient vers les rives du Pô, menaçant Gênes [1]. Bibbiena pouvait écrire en France le 15 juillet, non sans jactance, mais avec une affectation calculée, que, si les Suisses exécutaient tout ce qu'ils avaient écrit et résolu, les Français auraient du fil à retordre [2].

Ces derniers s'en rendaient compte, et c'était eux qui maintenant faisaient des avances. Montmaur, envoyé extraordinaire de François Ier, promettait à Giuliano le comté de Nemours et le gouvernement de Parme-Plaisance; le roi de France acceptait la paix générale en se contentant du Milanais; on ne parlerait pas de Naples, ou du moins l'expédition ne se ferait que par la volonté du pape, et celui-ci dresserait lui-même les articles du traité [3].

Mais il était trop tard. Malgré la lenteur de ses armements et les retards voulus de Giuliano, qui n'était pas encore arrivé à Florence, le pape se trouvait presque engagé. Les efforts des nonces aboutissaient enfin, et dans les derniers jours de juillet, la curie recevait la ratification des articles de la ligue, que les Suisses et Sforza venaient de signer [4]. Ils ne l'avaient fait qu'à leur corps défendant, et parce qu'on apprenait de source certaine que l'armée française, massée autour de Grenoble et aux approches des Alpes, allait tenter le passage et se jeter

1. Sur ces divers détails, voir les dépêches de Bibbiena, du 1er juillet, envoyée en Espagne, et du 9, à Gambero, *Partic.*, 69 et 71.

2. « Francesi haranno un durissimo osso da rodere, assai assai (*sic*) più di quel che pensano, se Suizzeri metteranno in effecto quel che hanno et scritto et dissegnato. » *Ibid.*, 70.

3. Sanuto, XX, 401, Rome le 17 juillet D'après Ardinghelli, les offres de François Ier n'étaient pas aussi avantageuses. *Arch. stor. ital.*, tome XIX, 238, dép. du 11 juillet.

4. Sanuto, *ibid.*, 412. Ils auraient été publiés à Milan avant le 19 juillet. La ratification de Sforza est datée du 2 août, original au château Saint-Ange, *Archives du Vatican*, armoire XI, cassette 1, pièce 71.

sur les troupes des Cantons campées entre Suse et Saluces et surveillant les routes du mont Cenis au mont Genèvre.

On ne voit pas que le pape ait confirmé la ligue, du moins par quelque acte officiel. Nitti, son dernier historien, le nie [1], et les documents ne permettent pas de le contredire. Depuis plusieurs semaines, Léon X avait un nonce extraordinaire auprès de François Ier [2], et il tenait les yeux fixés sur Lyon, où se débattaient les affaires qui lui importaient le plus. Il avouait à l'ambassadeur vénitien que la bulle et les brefs de ratification étaient prêts, mais il ne les avait pas encore donnés, car il attendait les réponses que le roi ferait à ses dernières demandes [3]. Il était bien résolu d'empêcher par tous les moyens la venue des Français, et lorsque le nonce fut de retour, dans les premiers jours d'août, bien que le résultat de sa mission demeurât inconnu, personne ne douta que la curie n'agît de concert avec les membres de la ligue. Le même ambassadeur vénitien énumérait les charges que le pape et les autres confédérés prenaient sur eux [4]. Quoi qu'il en soit, Léon X, qu'il ait signé ou non les conventions, allait agir comme s'il les avait acceptées et signées.

Rome.

P. RICHARD.

1. *Leone X et la sua politica*, p. 51.

2. Je n'ai pu découvrir le nom de ce personnage, mais Sanuto le mentionne souvent, du 25 juillet au 3 août ; 426, 427, 470.

3. *Ibid.*, 449-450, Rome 27-31 juillet. Le 15 août, Bibbiena confiait au même diplomate que Vich, l'agent espagnol, avait reçu la bulle. *Ibid.*, 529.

4. *Ibid.*, 470, le 3 août. Il faut voir tous ces passages, pour se rendre compte des indécisions, réelles ou calculées, du pape. Sanuto ajoute, p. 427, que les articles furent publiés deux fois avec le nom du pape, à Crémone et à Rome même. J'incline à croire que Léon X donna sa signature, mais nous n'en avons aucune preuve officielle, ni bulle, ni bref. En réalité ce fut la mission du comte de Guise, et les incidents qui s'y rattachent, qui décidèrent le pape à se ranger du côté de la ligue. Ardinghelli, *Arch. stor. ital.*, 246.

LE DOGME DU PECHE ORIGINEL
DANS L'ÉGLISE LATINE APRÈS SAINT AUGUSTIN

V

CONSÉQUENCES DU PÉCHÉ ORIGINEL DANS LA VIE PRÉSENTE
LA NATURE PURE

« Dieu a dû créer Adam juste et écarter de lui toute dette ainsi que toute incommodité [1]... Il répugnait à Dieu de rendre misérable la créature qu'il avait faite pour le bonheur. Or, la mort est pour l'homme une chose pénible [2]... Il répugnait à la sagesse et à la justice de Dieu de condamner l'homme à mourir, excepté en cas de péché [3]. » Celui qui tient ce langage n'est autre que l'auteur du *De conceptu* et du *Cur Deus homo*, saint Anselme de Cantorbéry. Sur plusieurs points, Anselme a porté aux spéculations augustiniennes des coups mortels. Les textes qu'on vient de lire prouvent qu'il n'a pas toujours brisé avec l'évêque d'Hippone. Comme Augustin, il est convaincu que le péché originel seul explique les infirmités qui nous accablent, la mort à laquelle nous sommes soumis, et, sans doute aussi, la concupiscence contre laquelle nous avons à lutter [4]. Comme Augustin, il est convaincu que Dieu ne pouvait, sans se mettre en opposition avec sa

1. *De conceptu virg.*, 13.
2. *Cur Deus homo*, I, 9.
3. *Ibid.*, II, 2.
4. *De conceptu*, 2. Ici, Anselme s'exprime comme si la concupiscence était contraire à la vraie nature de l'homme. En effet, après avoir dit qu'à la suite du péché, le corps et l'âme d'Adam furent soumis à la loi des appétits charnels, il ajoute : « tota infirmata et *corrupta est natura.* »

sagesse et sa justice, créer l'homme tel qu'il est aujourd'hui, et que la condition misérable dans laquelle nous nous trouvons ne représente que très imparfaitement la vraie nature de l'homme, la nature pure [1].

Ajoutons que le problème soulevé et résolu ici par saint Anselme n'avait pas été abordé depuis près de huit siècles. Que les augustiniens, Fulgence, Ratramne et leurs amis, aient cru la nature humaine intimement viciée par le péché originel ; que notre état actuel ait été, selon eux, inexplicable sans le péché, cela ne fait aucun doute. En revanche, il est probable que les semi-pélagiens, ou tout au moins, quelques-uns d'entre eux comme Gennade [2], ont été d'un avis opposé. Il est surtout bien probable que Raban Maur et Hincmar n'ont vu dans la chute originelle que la perte de privilèges accordés gracieusement à l'homme par son créateur [3]. Mais, à l'époque de la controverse semi-pélagienne comme, plus tard, à l'époque de la controverse prédestinatienne, le problème de l'élection

1. On lit dans le *Cur Deus homo*, II, 11, que la *mortalitas* n'est pas de l'essence de la nature humaine, laquelle fait abstraction de la *mortalitas* tout comme de son contraire. Ce texte prouve que le jugement d'Anselme sur l'état actuel du genre humain est motivé par des considérations théologiques plutôt qu'anthropologiques. Le concept de la nature humaine fait abstraction de nos infirmités actuelles et est plutôt au-dessus d'elles qu'il ne leur est opposé. C'est donc surtout à la sagesse et à la justice de Dieu qu'il répugnait de créer l'homme innocent dans l'état où il est maintenant.

2. Dans le *De ecclesiasticis dogmatibus* (30, 31 et 34), Gennade laisse entrevoir qu'il ne croit pas la concupiscence intrinsèquement mauvaise. D'autre part, il croit que le libre arbitre nous est resté (voir n. 22). Rien ne l'empêchait donc de penser que Dieu aurait pu créer l'homme dans l'état où il est maintenant. Cependant il faut avouer que cette conclusion semble être contredite par l'expression suivante que l'on trouve sous sa plume (n. 21) : « Postquam vero seductione serpentis per Evam cecidit, *naturae bonum* perdidit. » La vraie solution consiste peut-être à dire que Gennade, qui n'a pas étudié le problème de la « nature pure », a utilisé sans y prendre garde des formules augustiniennes que ses propres principes répudiaient.

3. Raban Maur et Hincmar s'inspiraient de Gennade.

divine éclipsait tous les autres. Occupés à discuter les conditions du salut, ni les augustiniens ni leurs adversaires ne songaient à chercher ce que Dieu aurait pu faire ou ce qu'il aurait dû éviter, ce que sa justice permettait ou ce qu'elle défendait. On doit en dire autant de l'église romaine. Elle non plus ne se préoccupa jamais de comparer la condition de l'homme déchu avec le concept philosophique de la nature pure [1]. Saint Anselme fut le premier à suivre la voie frayée par saint Augustin.

Il trouva un disciple fidèle dans Alexandre de Halès qui, comme on l'a vu, s'était familiarisé avec le *De conceptu*. Ayant à prouver l'existence du péché originel, Alexandre fit appel à la concupiscence ainsi qu'aux peines que rencontrent les enfants à leur entrée dans le monde [2]. Il laissa ainsi entendre que Dieu n'aurait pu créer le genre humain avec les imperfections et les souffrances auxquelles nous sommes aujourd'hui en butte. Saint Bonaventure recueillit la doctrine empruntée par son maître à l'archevêque de Cantorbéry et la précisa. Il reconnut que toutes nos misères ont leur fondement dans notre constitution elle-même et que, si l'on tient compte uniquement de cette constitution, on sera autorisé à considérer notre état comme l'état primitif de l'humanité. « Mais, ajouta-t-il, si l'on se place au point de vue de la justice, de la sagesse et de la bonté de Dieu, on arrivera à une conclusion contraire. On sera forcé d'avouer que le Créateur n'a pu, à l'origine, mettre l'homme dans la condition lamentable où il naît aujourd'hui, et que penser autrement serait l'indice d'une grande impiété. Aussi, les docteurs catholiques ont pu affirmer la chute originelle avec certitude, non

1. C'est pour ce motif qu'il ne faut pas serrer de trop près certains textes pontificaux. Le pape Gélase, par exemple, dit, dans sa lettre aux évêques du Picenum (dans saint Augustin, X, 1767), que la nature humaine est « vitiata per semetipsam ».

2. *Summa theol.* II, 105, membr. 1.

seulement au nom de la foi, mais encore au nom de la raison. Les philosophes l'ont, il est vrai, ignorée ; c'est que leurs regards, fixés sur notre constitution, ne se portaient pas sur les attributs divins. Et qu'on n'objecte pas que les animaux, qui pourtant n'ont pas péché, souffrent et meurent comme nous. Ils n'ont pas d'âme faite pour le bonheur et l'immortalité. Les souffrances et la mort ne contrarient pas leurs tendances comme elles contrarient les nôtres. On ne peut donc pas établir un rapprochement entre leur condition et la nôtre. Qu'on n'objecte pas non plus, qu'il ne répugne en rien à la bonté divine de laisser chaque inclination naturelle prendre son essor. Que l'appétit sensitif tende vers son bien, il n'y a là rien que de convenable. Ce qui est inconvenant, c'est qu'il se révolte contre la raison [1]. »

Voilà donc où en était, pendant le XIIIe siècle, la famille franciscaine. Elle se représentait la nature humaine comme atteinte jusque dans ses profondeurs par le péché originel. Elle croyait que Dieu n'aurait pu laisser, dans l'homme innocent, aucune des imperfections qui existent aujourd'hui en nous ; elle était strictement augustinienne. Elle allait bientôt faire volte-face. Mais avant de décrire son évolution, voyons d'abord où l'on en était autour d'elle.

Pendant qu'Alexandre de Halès et saint Bonaventure conservaient, dans toute sa rigueur, l'appréciation augustinienne de la chute originelle, d'autres docteurs s'en écartaient peu à peu. D'où venait cette tendance ? Probablement d'Abélard. On se rappelle que l'illustre professeur de Sainte-Geneviève réduisait le péché originel aux peines encourues par le genre humain à la suite du péché d'Adam. Comment interprétait-il ces peines ? Voyait-il

1. *In Sent.* II, 30, art. I, quaest. 1. Voir *Ibid.* II, 24, pars I, art. 1, quaest 2 ad. 2.

en elles des blessures faites à la nature ou seulement des privilèges disparus ? Ceux de ses écrits qui pourraient nous fournir une réponse à cette question, ne nous sont pas parvenus. Mais le tour général de ses idées nous autorise à penser qu'il a combattu, au moins dans une certaine mesure, la théorie de saint Augustin, et qu'il a inspiré la réaction que l'on constate chez Pierre Lombard. Quoi qu'il en soit, le langage du Maître des Sentences mérite d'attirer notre attention. « Par suite du péché, dit-il, l'homme a été blessé dans les biens naturels dont il n'a pas été privé... et il a été dépouillé des biens gratuits qui avaient été ajoutés, par grâce, aux biens naturels. Des dons excellents qu'il possédait, les uns, c'est-à-dire les dons naturels comme la raison, la mémoire, l'intelligence, ont été corrompus par le péché ; les autres, c'est-à-dire les dons gratuits, lui ont été enlevés [1]. » Voilà l'axiome : *Spoliatus gratuitis vulneratus in naturalibus* qui se présente ici à nous pour la première fois ! Pierre Lombard sépare en deux catégories les biens que nous a fait perdre le péché. Il admet que plusieurs d'entre eux étaient naturels, mais il déclare que d'autres étaient gratuits. Sans doute, il ne nous dit pas ici quels étaient ces biens gratuits ; mais il comble ailleurs, en partie du moins, cette lacune et il range parmi les dons gratuits l'immortalité corporelle [2]. Il croit donc que Dieu aurait pu, dès l'origine, soumettre l'homme à la mort ; et il abandonne par là-même sur ce point saint Augustin. Plus tard, le célèbre axiome que nous venons de rencontrer servira de rempart à la tradi-

1. *Sent.* II, 25, 8° : « ... vulneratus quidem in naturalibus bonis, spoliatus vero gratuitis. »

2. *Ibid.* II, 19,2 : « ... posse non mori erat ei ex ligno vitae, scilicet ex dono gratiae. » Il nous apprend un peu plus loin (n. 6) que ce sentiment avait, de son temps, des adversaires, mais il prend position contre eux sans toutefois déployer une grande fermeté. Il prétend avoir saint Augustin pour lui. Ici il se trompe.

tion augustinienne ; quand il fit son apparition il lui était opposé. Plus tard il sera une cause de recul ; sous la plume du Maître des Sentences, il marquait un progrès.

Albert le Grand se mit à l'école de Pierre Lombard et enseigna, comme lui, que la mort est un phénomène conforme à la constitution de notre corps, bien que, en réalité, elle ait fait son entrée dans le genre humain à la suite du péché [1]. Mais Pierre Lombard et Albert ne firent que quelques pas timides en dehors de la voie tracée par saint Augustin. Selon eux, l'exemption de la concupiscence était due à l'homme [2] ; seules l'immortalité et l'exemption des souffrances physiques étaient des privilèges gratuits. Il était réservé à saint Thomas d'achever l'œuvre qu'il trouva ébauchée. Selon son habitude, le docteur angélique commença par élever la question, en la transportant sur les hauteurs de la métaphysique. Prenant pour point de départ la destinée du genre humain, il observa que Dieu, à l'origine, avait assigné à l'homme une fin supérieure à ses facultés naturelles, à savoir la vision béatifique [3]. Il ajouta que, pour arriver facilement à cette fin, l'homme devait recevoir certains privilèges de surérogа-

1. *In Sent.* II, 30, 1. « Duplex est corruptio in corpore ex peccato : una est quae principium agens et *causam habet in corpore*, sed *actum* habet ex culpa primi parentis : et haec est fames, sitis, infirmitas, mors et hujusmodi. »

2. Pierre Lombard ne se prononce pas ouvertement sur ce point, mais il laisse entrevoir sa pensée quand, à la suite de saint Augustin, il déclare la concupiscence intrinsèquement mauvaise et place l'effet du baptême dans la non-imputation de ce mal. Albert dit clairement (*loc. cit.*) : « Alia est corruptio quae secundum actum *et potentiam* est causata ex culpa primorum parentum et non est in corpore in quantum est ex contrariis, *nec in quantum est corpus humanum*... hic autem defectus est *habitualis concupiscentia.* »

3. *In Sent.* II, 30. quaest. I, art. 1 : « Ea quae sunt ad finem disponuntur secundum necessitatem finis... finis autem ad quem ordinatus est homo est ultra facultatem naturae creatae, scilicet beatitudo quae in visione Dei consistit... » Voir encore *ibid.*, II, 2-3, quaest. II, art. 1.

tion en plus de ceux que réclamait sa constitution [1]. Il expliqua ainsi pourquoi Adam avait obtenu de la bonté de Dieu des privilèges gratuits. De là à dire que tous les biens qui ont fait naufrage dans le péché originel étaient des privilèges gratuits, il n'y avait qu'un pas. Ce pas, saint Thomas le fit : « Dieu, dit-il, dans son *Commentaire sur les Sentences*, aurait pu faire, en même temps que Adam, un autre homme du limon de la terre et le laisser à sa condition naturelle, en sorte qu'il fût mortel, passible et exposé aux assauts de la concupiscence [2]. Cette homme n'aurait été lésé dans aucun de ses droits. » Et, plus tard, l'illustre docteur écrivit dans *la Somme* : « Manifestement la soumission du corps à l'âme et des puissances inférieures à la raison n'était pas naturelle ; autrement elle aurait survécu au péché, puisque, selon Denys, les démons eux-mêmes ont conservé les biens naturels qu'ils avaient avant le péché [3]. »

Dès lors, que devenait la preuve expérimentale du péché originel si éloquemment développée par saint Augustin ? Pouvait-on encore, pour démontrer notre déchéance, faire appel aux misères de notre condition, alors que toutes ces misères, y compris la concupiscence elle-même, sont des accidents naturels dont le Créateur nous avait exemptés pour des raisons supérieures, mais qu'il aurait pu laisser subsister en nous ? L'auteur de la *Somme contre les Gentils* répondit à ce problème comme il suit : « On pourrait dire que nos misères, tant corporelles que spirituelles,

1. II, 30. I, 1 : « Unde oportuit naturam humanam taliter institui ut non solum haberet quod sibi ex principiis naturalibus debebatur, sed etiam aliquid ultra per quod facile in finen perveniret.

2. II, 31, quaest. I, 2 ad 3.

3. *Summa*, I, 95, 1. Naturellement saint Thomas reconnaît que nos infirmités actuelles ont, *de fait*, un caractère pénal. Voir *in Sent.* II. 31, I. 1. On y lit que ces infirmités sont *naturales defectus* ou *poena* selon que la nature humaine est considérée *in principiis naturalibus suis* ou *prout instituta est*.

sont des phénomènes naturels et n'ont aucun caractère pénal... Cela est vrai. Néanmoins étant donné que la Providence divine accorde à chaque être ce qui est de nature à le perfectionner, on peut conclure d'une manière probable que Dieu, en unissant une nature supérieure à une nature inférieure, a voulu que l'empire de la première sur la seconde fût parfait et que, par conséquent, il a dû faire disparaître, au moyen d'un don spécial et surnaturel, les obstacles que la constitution de l'homme pouvait offrir à cet empire... On peut donc établir, avec assez de probabilité, en faisant appel à la bonté de Dieu pour l'homme, que nos misères ont un caractère pénal [1]. »

Il y a incontestablement dans cette réponse une concession à l'augustinisme que ne faisaient pas prévoir les textes cités plus haut. Toutefois nous sommes loin des expressions dont saint Bonaventure s'est servi. Dans le *Contra Gentiles*, saint Thomas estime que la raison peut, en dehors de la foi, et par la simple confrontation de notre condition avec la bonté de Dieu, inférer, avec une certaine probabilité, l'existence d'une chute ; il ne dit pas, comme le docteur séraphique, qu'il y aurait de l'impiété à penser le contraire. Il n'abandonne rien de ce qu'il a dit ailleurs, il reste le défenseur de la nature pure. Malheureusement, le docteur angélique n'eut pas autant de fermeté et de constance qu'il avait eu de hardiesse. Il semblait s'être affranchi complètement du joug de la tradition, il ne sut pas conserver son indépendance. A côté des textes où il proclamait le caractère naturel de la concupiscence, il en écrivit d'autres qu'il marqua d'une empreinte augustinienne. Il affirma que, pour être conforme à la nature de l'homme, l'appétit sensible devrait être soumis à la raison et que la rébellion des sens, telle qu'elle existe aujourd'hui,

1. *Contra Gentes*, IV, 52.

est contre nature [1]. En d'autres termes, il détruisit d'une main ce qu'il avait édifié de l'autre.

Cette attitude incertaine et flottante devait créer plus tard aux théologieus de graves embarras ; tout d'abord elle n'eut pas de conséquences. Duns Scot [2] et Durand [3] ne tinrent compte que des textes où l'auteur de *la Somme* renversait complètement la digue de la tradition. Ils affirmèrent que la concupiscence n'avait rien de contraire à la nature de l'homme, et que tous les biens qui avaient fait naufrage, par suite du péché d'Adam, étaient des privilèges gratuits. Duns Scot occupa de bonne heure dans son ordre la place qu'occupait saint Thomas chez les

1. *Summa* Ia IIae, 82, 3 ad 1 : « In tantum concupiscere est naturale in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quae transcendit limites rationis inest homini contra naturam et talis est concupiscentia originalis peccati. » — *Ibid.* 85, 3 ad 3 : « Concupiscentia in tantum est naturalis homini in quantum subditur rationi. Quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam. » *In Sent.* II, 30, I, 1 ad 4. — On ne voit pas comment accorder ces textes avec l'endroit de la *Somme* (I, 95, 1) où saint Thomas enseigne que la soumission des puissances inférieures aux puissances supérieures n'était pas naturelle.

2. *In Sentent.* II, 29. Scot prouve d'abord (n. 1) que la justice originelle était « donum supernaturale » par le raisonnement suivant : « Naturalia manent integra in peccatore secundum Dionysium : justitia originalis non manet, patet per effectus ; ergo. » Puis (n. 4), après avoir rappelé que, dans l'état de justice originelle, les puissances inférieures étaient soumises aux supérieures, il ajoute : « Cum hoc non habuerit potentia facta in puris naturalibus, necesse est ipsam ponere donum supernaturale quo fit ista tranquillitas perfecta in anima ». Au n. 6, parlant de la sujétion à la mort et de la concupiscence, il dit que ces phénomènes sont : « condiciones naturales sicut non est poena bovi mori sed naturale et quod appetitus ejus feratur in suum delectabile... » On retrouve la même doctrine dans *Reportat. parisiens.* II, 29. quaest. 2. Noter, du reste, que, dans l'interprétation de l'immortalité corporelle accordée à Adam, Scot frise le pélagianisme (voir *Revue*, VII [1902], p. 307).

3. *In Sentent.* II, 30, 1 : « Dicendum quod mors et *ceteri defectus* sunt in nobis tanquam a causa per se, a culpa vero sicut a causa removente prohibens. »

dominicains. Les franciscains se firent donc les ardents défenseurs de la doctrine scotiste et proclamèrent que le péché originel avait laissé intacte la nature humaine. Autour d'eux on comparait le genre humain à un homme blessé ; ils le comparèrent à un riche ruiné, qui ne diffère du pauvre que parce qu'il a été autrefois dans une situation meilleure. A l'axiome : *Spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus*, ils substituèrent la formule : *Homo in statu naturae lapsae differt ab homine in statu naturae purae sicut spoliatus differt a nudo.*

Pendant que l'école scotiste abandonnait résolument la tradition augustinienne, la division régnait chez les thomistes. Capréolus [1] et Silvestre de Ferrare [2], appuyés sur les textes où le docteur angélique reléguait toutes les prérogatives d'Adam innocent dans la sphère des bienfaits gratuits, conclurent que nos imperfections actuelles étaient des résultantes de notre nature. Cajetan, au contraire, déclara que l'harmonie qui régnait dans les tendances du premier homme était conforme à sa nature raisonnable et que notre condition présente était contraire à la santé de notre nature, considérée dans son élément intellectuel [3]. Le grand commentateur de la *Somme* ne put,

1. *In Sent.*, II, 30, 1.

2. *In Summam c. Gent.* IV, 52, fin. « Ista autem habilitas (ad concupiscendum) nihil est aliud quam ipsamet naturalis dispositio virium inferiorum, ad repugnandum rationi non subditarum freno originalis justitiae. »

3. *In Summam*, I^a^ II^ae^, 82, 1, n. 7 : « Quod autem illa harmonia naturalis sit patet ex hoc quia est secundum naturam... naturalia autem etsi non sint ablata, sunt tamen infirmata. » Au début du n. 6, Cajetan tient un autre langage, mais il annonce qu'il va le modifier. — I^a^, II^ae^. 85, 3, n. 3 : « Harmonia virium animae est secundum naturam rationalem, dissonantia autem contra eamdem ; merito dici potest quod ordo virium animae ad virtutis bonum a quo destitutae sunt est naturalis. » Cependant Cajetan convient que le conflit de nos tendances est un phenomène qui (*ibid.*) « naturaliter natum est provenire ». Selon lui, l'harmonie n'était naturelle que « secundum naturam rationalem ». Aussi son sentiment donna lieu plus tard à des controverses au sein même de l'école thomiste, tout comme celui de saint Thomas.

du reste, discipliner son parti. En 1549, le dominicain Soto dédiait aux Pères du concile de Trente son livre *De natura et gratia*, où il professait nettement que la chute s'était bornée à nous enlever des privilèges gratuits [1].

Les esprits s'acheminaient lentement vers la doctrine scotiste et l'avenir semblait à elle. Il lui était, en effet, assuré; mais avant d'arriver au succès définitif, elle eut à soutenir des assauts imprévus. On sait que les écrits et les prédications de Luther produisirent dans l'Église un réveil de l'esprit augustinien. A Trente, les disciples de l'évêque d'Hippone étaient trop nombreux pour que l'école scotiste fît prévaloir ses vues. Aussi, dans son exposé de la foi catholique, relativement à la chute, le concile observa une grande réserve. Il décrivit les suites funestes du péché originel, mais il évita soigneusement d'aborder le problème de la nature pure et de se heurter à la doctrine augustinienne. Ces ménagements n'étaient pas une solution et les lecteurs du *De nuptiis* étaient bien décidés à proclamer tôt ou tard ce qu'ils regardaient comme la vérité. Tel était l'état d'esprit de Baïus, célèbre théologien de Louvain, qui avait assisté au concile de Trente, et qui, par sa piété, s'était attiré l'estime générale [2]. Nourri de la lecture des livres de saint Augustin, Baïus enseigna que les prérogatives dont jouissait Adam, avant sa chute, lui

1. *De natura et gr.* 1, 13 (p. 48) : « Homo in naturalibus ab homine lapso non aliter (praeter rationem culpae) differt in hac parte quam uti homo nudus qui nunquam fuit indutus ab homine nudato quibus fuerat indutus. » Il convient que saint Thomas semble dire que nous sommes plus portés au mal que nous ne l'aurions été dans l'état de nature ; mais il répond que c'est le péché actuel qui crée un « habitus » et non le péché originel. Il ajoute que l'axiome « vulneratus in naturalibus » est vrai en ce sens que « donum illud justitiae sensualitatem continens *perficiebat* hominem in naturalibus. » Bellarmin lui empruntera cette explication.

2. Voir le jugement de Suarez sur Baïus dans *De gratia*, *prolegom.* VI, II, 1.

étaient naturelles et que Dieu n'aurait, par conséquent, pas pu créer l'homme dans la condition où nous sommes aujourd'hui. Mais Baïus ne tarda pas à apprendre que l'ère des concessions était passée. En 1568, le pape Pie V condamna soixante dix-neuf propositions, parmi lesquelles se trouvaient les suivantes :

Pr. 21. « L'élévation de la nature humaine à la participation de la nature divine était due à l'intégrité de la condition primitive ; elle doit donc être considérée comme naturelle et non comme surnaturelle. »

Pr. 26. « L'intégrité de l'état primitif ne fut pas une élévation gratuite de la nature humaine, mais sa condition naturelle. »

Pr. 55. « Dieu n'aurait pu créer l'homme, à l'origine, tel qu'il naît maintenant. »

Pr. 78. « L'immortalité du premier homme n'était pas un bienfait de la grâce, mais sa condition naturelle [1]. »

En 1579, Grégoire XIII reprit l'œuvre de Pie V, promulgua la bulle que ce pape avait composée, mais qui était restée secrète, et envoya le cardinal Tolet à Louvain, pour obtenir une rétractation que Baïus accorda avec une profonde humilité [2].

Était-ce seulement un homme qu'avaient frappé les bulles de 1568 et 1579 ? N'était-ce pas aussi un principe ? Que fallait-il donc penser du vieil axiome : *vulneratus in naturalibus* ? Ses partisans ne perdirent pas contenance. Ils remarquèrent d'abord que les soixante dix-neuf propositions mentionnées par les actes pontificaux avaient été condamnées seulement *in globo*, c'est-à-dire qu'aucune d'elles n'avait été l'objet d'une appréciation particulière, mais que les souverains pontifes s'étaient bornés à formuler

1. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* [4], n. 901 et suiv. Voir la Bulle entière dans Suarez (*loc. cit.*, n. 2).
2. Berti, *De theologicis disciplinis*, XVII, 1.

sur leur compte un jugement d'ensemble. Or, certains augustiniens firent une singulière découverte. Ils constatèrent que la sentence ne visait pas Baïus lui-même. Voici en effet ce qu'ils lurent : « Bien que quelques-unes de ces propositions, prises à la rigueur et dans le sens que leur a donné leur auteur, puissent, être soutenues, cependant nous les condamnons respectivement comme hérétiques, erronées, suspectes, téméraires, scandaleuses et offensives des oreilles pies. » Vous le voyez, dirent-ils à leurs adversaires, ces propositions ont un bon sens dans l'esprit de leur auteur ; si elles ont été condamnées, c'est uniquement à cause de l'abus qu'on peut en faire. Hâtons-nous de dire que ce moyen de défense était un pur enfantillage, dont tout l'appui était dans une ponctuation arbitraire du texte officiel. Les théologiens sérieux reconnurent que la vraie leçon était la suivante : « Bien que quelques-unes de ces propositions puissent, à la rigueur, être soutenues, nous déclarons que, dans le sens que leur donne leur auteur [1], etc. »

Mais cette conception, loin d'embarrasser les augustiniens, fut au contraire pour eux un précieux appoint. Ils firent observer que, d'après la teneur même de la sentence, confirmée et fortifiée par des déclarations verbales émanées du Saint-Siège, plusieurs des susdites propositions étaient susceptibles d'un bon sens [2]. Dès lors, pour échapper à la condamnation portée contre elles, il suffisait de rejeter l'interprétation que leur donnait Baïus. Or il ne fut pas difficile aux partisans du *Vulneratus in naturalibus*

1. Berti, *loc. cit.* XVII, 2. — Noël Alexandre, *Histor. eccles.*, saec. XVI, cap. ii, 14.

2. Vasquez, in Iª IIªᵉ, 109, 18 déclara tenir de Tolet, qui le tenait du pape lui-même, que plusieurs des propositions condamnées pourraient être légitimement soutenues et qu'elles avaient été censurées uniquement à cause des qualifications injurieuses lancées par Baïus contre ceux qui ne voulaient pas penser comme lui. Voir Noris, *Vindiciae augustinianae* III, 2 dans P. L. 47, 612.

de séparer leur cause de celle du docteur de Louvain. Quelques-uns parmi eux, disciples de Pierre Lombard, tout en rangeant l'*intégrité*, c'est-à-dire l'exemption de la concupiscence, au rang des propriétés naturelles à l'homme, consentaient à reconnaître l'immortalité pour un bien gratuit. Ils rejetaient donc complètement telle des propositions incriminées et prenaient les autres dans un sens étranger à Baïus. Du reste, la plupart d'entre eux voyaient dans la grâce un bien surnaturel. Ils n'avaient donc rien de commun avec Baïus qui faisait de la grâce elle-même une propriété de notre nature. Et, quand on leur opposait la proposition 55, ils répondaient : « Sans doute nous voyons, avec le docteur de Louvain, que Dieu n'aurait pas pu créer l'homme tel qu'il naît aujourd'hui, mais cette assertion n'a pas dans notre bouche le sens qu'elle avait dans la sienne : il voulait dire que Dieu n'aurait pu créer l'homme sans la grâce, nous au contraire, nous voulons dire simplement que Dieu n'aurait pu créer l'homme avec la concupiscence [1]. » D'autres enfin avaient recours à un autre moyen de défense. « Nous convenons, disaient-ils, que Dieu devait à sa sagesse d'accorder à l'homme l'immortalité, l'intégrité, l'impassibilité et même la grâce ; mais nous nions qu'il le dût à sa créature, ou qu'il fût forcé de lui accorder ces bienfaits. Nous convenons que Dieu, à ne considérer que sa puissance *ordinaire*, ne pouvait créer l'homme tel qu'il naît aujourd'hui ; mais nous reconnaissons qu'il aurait pu le faire par sa puissance *absolue* [2].

1. Estius, *in Sent.* II, 24, § 18 et surtout : 25, § 6.

2. Contenson, *Theolog. mentis et cordis*, lib. VII, diss. III, cap. I, spécul. 2. « Status naturae purae est quidem de potentia Dei absoluta et extraordinaria possibilis, non tamen conveniens, subindeque nec possibilis de potentia ordinaria. » Voir encore : Serry, *De variis humanae naturae statibus*, disp. I, 4 ; Goudin, *de gratia Dei*, quaest. II, art. I, § 1, concl. 2 ; Lemos, *De laesione liberi arbitrii*, XIII comparé à IV. Le lecteur remarquera facilement que tous ces noms appartiennent à la même famille. On voit donc qu'une partie de l'école thomiste abandonna la voie frayée par Capreolus, Silvestre de Ferrare et surtout par Soto, pour se réfugier dans un augustinisme atténué.

De quel droit donc nous appliquerait-on la condamnation infligée à Baïus, quand le Saint-Siège a déclaré que plusieurs des propositions émises par ce docteur étaient susceptibles d'un bon sens ? » Et forts de ces distinctions, les augustiniens gardaient leurs positions. Ils enseignaient que la nature pure était à la rigueur possible, mais qu'elle ne convenait pas à la bonté de Dieu. Du reste, ils ajoutaient que la rébellion des sens n'eût pas existé dans l'état de nature pure, et qu'en toute hypothèse, la lutte que nous avons à soutenir aujourd'hui contre le mal est essentiellement une blessure causée par le péché [1].

S'il ne s'était agi que de se mettre d'accord avec la lettre des documents pontificaux, les augustiniens auraient eu gain de cause. Mais, au-dessus de la lettre de ces documents, était l'esprit qui les avait inspirés. Ce que l'Église avait surtout dénoncé dans le baïanisme, c'était son étroite parenté avec l'hérésie luthérienne. Dès lors on avait beau subtiliser et raffiner, les propositions condamnées n'en demeuraient pas moins suspectes et dangereuses. Aussi la doctrine scotiste qui, avant le concile de Trente, était restée au second plan, vit, à la fin du XVIe siècle, venir à elle de nombreux partisans. Ils lui vinrent du camp thomiste dont la moitié des soldats, représentés par les *Salmanticenses* [2], Gonet [3], Billuart [4], etc., rangèrent la concupis-

1. Comme il arrive souvent, la querelle dégénéra en logomachie. Pour échapper au reproche de baïanisme, la fraction augustinienne de l'école thomiste, proclama bien haut qu'elle croyait la « nature pure » possible au moins de puissance absolue, puis elle ajouta que cette « nature pure » n'eût pas été ce qu'elle est aujourd'hui. Ajoutons toutefois que les thomistes seuls recoururent à cette manœuvre diplomatique. Les augustiniens et les scotistes continuèrent à parler franchement, les uns en soutenant que Dieu n'aurait pas pu créer l'homme tel qu'il naît maintenant (moins le péché originel, comme cela va de soi), les autres en défendant la proposition contraire.

2. Salmanticenses, *De vitiis et peccatis*, disp. XVI, 98, 99.

3. Gonet, *Manuale... de homine*, cap. ult. n. 1. Toutefois, il se rétracte dans la quatrième édition.

4. Billuart, *De gratia*, diss. II, art. 3.

cence parmi les infirmités naturelles, tandis que les autres, à la suite de Lémos, Contenson, Gazzanica [1], adoptaient l'augustinisme atténué de Pierre Lombard. Ils lui vinrent surtout de la Compagnie de Jésus [2]. Dès le commencement du XVIIe siècle, Bellarmin et Suarez déclarèrent hautement que, dans l'état de pure nature, l'homme aurait été en butte aux mêmes passions et aux mêmes misères qu'aujourd'hui. Depuis ce temps, les jésuites restèrent toujours attachés au principe *Sicut spoliatus a nudo*. Ils en furent même les principaux défenseurs. En effet, la plupart des thomistes libéraux n'osèrent pas suivre le principe jusqu'au bout. Après avoir accordé que, considérées en elles-mêmes, nos forces contre le mal sont exactement ce qu'elles auraient été dans l'état de nature pure, ils ajoutèrent que nous avons à vaincre des obstacles extérieurs qui n'eussent pas existé en dehors du péché [4], de sorte que, finalement, tout en ayant les mêmes forces pour le bien que l'homme de la nature pure, nous sommes cependant dans une situation moins favorable que lui. Et, pour légitimer cette assertion, ils enseignèrent que le péché originel nous a séparés de Dieu, non seulement dans l'ordre surnaturel, mais encore dans l'ordre naturel [5]. Suarez rejeta ce dernier principe et affirma que nos rapports d'ordre naturel avec

1. Voir plus haut. Pour GAZZANICA, voir : *de homine*, sect III, 6 et appendix.

2. BELLARMIN, *De gratia primi hominis*, V. Ici il développe le principe « tanquam spoliatus a nudo ». Plus loin (VII) il dit (ad 1^am object.) : « Concupiscentia carnis nunc quidem poena peccati est, tamen homini condito in puris naturalibus, fuisset sine dubio naturalis, non ut bonum aliquod naturae, sed ut defectus et quasi morbus quidam naturae, ex conditione materiae consequens. »

3. SUAREZ, *De vitiis et peccatis*, IX, 5, et surtout : *De gratia*, prolegom. IV, VIII, 5 et suiv. Au n. 21, il explique le principe « tanquam spoliatus a nudo. »

4. Voir par exemple : SALMANTIC., *loc. cit.*, in quaest. 85, art. III, 5 (tom. VIII. 334, édit. 1877), et BILLUART, *De gratia*, diss. II. 3).

5. SALMANTIC., p. 332; BILLUART, *loc. cit.*

Dieu ne sont pas brisés par le péché originel [1]. Ce principe écarté, la conséquence n'avait évidemment plus de raison d'être. Le grand docteur espagnol examina en effet, l'une après l'autre, les diverses causes extérieures auxquelles les partisans de l'affaiblissement extérieur faisaient appel, et il démontra que chacune de ces causes aurait exercé dans l'état de nature pure la même influence néfaste qu'elle exerce aujourd'hui [2].

Duns Scot ne s'était pas préoccupé de se mettre en règle avec les vieux textes. Il y avait là une lacune à combler. Le principe *Sicut spoliatus a nudo* se heurtait en effet, au moins en apparence, à de graves autorités. Si notre condition actuelle, avec ses misères et surtout avec la révolte des sens qui la caractérise, n'avait rien que de conforme à la nature pure, si le péché d'Adam nous avait seulement enlevé des privilèges gratuits, d'où venait donc que les anciens avaient toujours à la bouche l'axiome : *Spoliatus in gratuitis, vulneratus in naturalibus ?* D'où venait encore que saint Augustin, pour confondre les pélagiens, faisait si fréquemment appel aux souffrances de la vie et surtout à la concupiscence ? D'où venait enfin que saint Thomas n'avait pas craint d'affirmer que la révolte des sens est contraire à la nature de l'homme ? Autant de problèmes dont il fallait chercher la solution. On se mit à sa recherche et on la trouva sans difficulté.

En examinant de près les textes où saint Augustin prouvait l'existence du péché originel par les misères de

1. Suarez, *De vitiis et peccatis*, disp. IX, sect. II, 21. « Infero peccatum originale in essentia sua non includere aversionem a Deo fine ultimo naturae, sed solum ut est finis ultimus gratiae. » Voir encore : *De gratia*, prolegom. IV, viii, 21.

2. *De gratia*, proleg. IV, ix. Il conclut même (n. 15) que la nature tombée est supérieure à la nature pure : « ... minor esse debuit caecitas et corruptio in hoc statu naturae lapsae quam in pura natura... vel non est differentia vel si aliqua est, in natura pura esset major quaedam facilitas peccandi. »

la vie présente, on crut remarquer que le saint docteur supposait acquise l'élévation primitive d'Adam à l'état surnaturel, accompagné des dons de l'immortalité et de l'intégrité, et qu'il mettait ce fait à la base de ses raisonnements. Comment s'étonner dès lors qu'il vît dans la disparition des dons primitifs une preuve du péché originel [1] ? Quant à saint Thomas, on expliqua que, là où il présentait la concupiscence comme contraire à la nature de l'homme, il avait en vue la nature, non pas philosophique, mais historique, c'est-à-dire celle qui fut réalisée à l'origine [2]. Or, n'était-il pas incontestable que, dans le plan primitif de Dieu, la nature humaine devait être exempte de la concupiscence ? A ceux que cette solution ne contentait pas, on en proposa une autre et l'on dit que, par le mot « nature », le docteur angélique avait entendu désigner la partie supérieure de notre être, par opposition à la partie inférieure qui nous est commune avec les bêtes [3]. Or, qui pouvait nier que la concupiscence contredit nos aspirations supérieures, celles qui nous séparent des animaux et font de nous des hommes ? Restait le principe *Vulnèratus in naturalibus*. Ce principe, dit-on, est indiscutable, mais il demande à être bien compris. Les augustiniens lui font dire que, par suite du péché originel, les facultés naturelles de l'homme ont été amoindries et lésées. Erreur ! Il veut dire simplement que la disparition des dons gratuits a privé nos facultés naturelles de certains avantages auxquels elles n'avaient sans doute aucun droit, mais qui leur étaient précieux. Prenons par exemple la concupiscence. Avant le péché, la raison tenait les sens sous son empire. C'était, à coup sûr, un privilège gratuit mais qui lui était singulièrement utile. A partir du péché, elle

1. Billuart, *De gratia*, dissert. II, 2, fin.
2. Suarez, *De gratia*, proleg. IV, viii, 17. — Salmant. *De vitiis et peccatis*, disp. II, 13 et : *in quaest.*, 82, 3.
3. Billuart, *loc. cit.*

a vu les sens se révolter contre elle, la condition privilégiée qui lui avait été faite a pris fin. Elle a donc éprouvé un dommage, non dans ses droits, mais dans sa condition primitive. En ce sens, mais en ce sens seulement, elle a été blessée. En résumé, nous croyons non moins que les augustiniens à l'axiome *Vulneratus in naturalibus*; seulement, nous ne donnons pas au mot « vulneratus » le sens lourd et grossier que lui donnent nos adversaires [1].

Naturellement les augustiniens ne restèrent pas sans réponse. Ils répliquèrent que le docteur d'Hippone n'avait pu supposer acquise l'élévation d'Adam à l'ordre surnaturel, et la prendre comme point de départ de son argumentation, puisque son but était précisément de prouver que l'homme n'avait pas été créé dans l'état où il naît aujourd'hui. Ils reprochèrent donc aux scotistes de fausser complètement le sens des textes de saint Augustin [2]. Ils leur adressèrent le même reproche au sujet de saint Thomas et assurèrent que, dans les endroits en litige, le docteur angélique avait en vue l'homme considéré dans sa nature, et non à telle époque de son existence [3]. Quant à l'axiome *vulneratus in naturalibus*, ils déclarèrent que l'interprétation scotiste jouait avec le mot *vulneratus* [4].

Des discussions de ce genre ne pouvaient qu'être favorables aux augustiniens. Mais l'attention générale était tournée d'un autre côté. La querelle baïaniste, qui semblait avoir été étouffée dans son germe, avait reparu sous un autre nom et avait pris des proportions menaçantes. Pendant près d'un siècle, le jansénisme fut pour l'Église une cause de troubles profonds. Or, les amis de l'évêque d'Ypres, en même temps qu'ils enseignaient la *délecta-*

1. Suarez, *De vitiis et peccatis*, disp. ix, v, 6, et suiv.; *De gratia*, proleg. IV, viii, 12. — Salmantic. *De vitiis et peccatis*, disp. xvi, 34.
2. Estius, ii, 25, § 6.
3. Contenson, lib. viii, diss. iii, 1.
4. Estius, ii, 24, § 18.

tion victorieuse, prétendaient aussi que la condition actuelle de l'homme était au-dessous de ce qu'on appelait, dans le langage théologique, la *nature pure*. Au fond, leur répertoire n'était guère que celui des augustiniens. Ceux-ci essayèrent vainement de se poser en ennemis de l'*Augustinus* et crièrent à la calomnie quand on les confondit avec les partisans des cinq propositions [1]; on s'obstina, non sans raison, à unir leur cause à celle des jansénistes. Leur défaite était donc assurée. Depuis un demi-siècle, les théologiens s'accordent à reconnaître que nos imperfections actuelles, y compris la concupiscence, appartiennent à la nature humaine, que le péché originel nous a fait perdre uniquement des privilèges qui ne nous étaient pas dus, et que le genre humain aurait pu être créé dans l'état où il est aujourd'hui [2].

Rennes.

J. TURMEL.

1. Voir surtout Berti, *De theologicis disciplinis*, XVII, presque à chaque page.

2. Mazzella, *De Deo creante*, n. 1074 et suiv.; Palmieri, *de Deo creante et elevante*, thes. 78; Hurter, *Theologiae dogm. compendium* [9], II, n. 395. — Néanmoins, pendant presque tout le XIXe siècle, la notion augustinienne du péché originel a régné en France dans la littérature chrétienne. Il est facile de trouver l'explication de ce fait. On connaît la célèbre tirade des *Pensées* : « Sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. » Le janséniste Pascal donne ici une description nettement augustinienne du péché originel. Or on sait l'influence considérable des *Pensées*. De là les tours de phrase que l'on rencontre si souvent. Jusqu'à ces derniers temps, l'éloquence de la chaire a gardé, elle aussi, la doctrine augustinienne du péché originel. Elle la tenait, en partie des *Pensées* de Pascal, en partie des vieux sermonnaires jansénistes, dans lesquels les prédicateurs puisaient leurs idées, sans se douter qu'ils reniaient les enseignements de leurs manuels de théologie.

CHRONIQUE BIBLIQUE

I. Ouvrages généraux. Histoire des religions. — 1. Les catholiques allemands ont enfin leur revue biblique, qui paraît sous la direction de MM. J. Göttsberger et J. Sickenberger (*Biblische Zeitschrift*; Freiburg i. B., Herder; in-8, quatre fascicules par an, de 96 ou 112 pages; abonnement annuel, 12 mk.). Les deux premiers fascicules de 1903 contiennent des articles de M. Schanz : *Die Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19 Jahrhundert*, aperçu assez complet et conçu dans un esprit de modération et de prudence (je ne vois pas bien ce que veut signifier l'auteur en disant que l'Encyclique « *Providentissimus Deus* ist auch einzelnen — Loisy — fühlbar geworden »; cette Encyclique ne m'a pas plus éprouvé que d'autres, et M. Schanz, qui ne connaît que par un compte rendu le livre de M. Houtin, aurait gagné à lire l'histoire de *La Question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*); de M. Nikel, *Die Aufgaben der Exegese gegenüber der Assyriologie*; du P. von Hummelauer : *Salomons Tempelweihe* (correction arbitraire de I Rois, viii, 12-13); de M. N. Peters : *Ecclesiastes und Ecclesiasticus*; de M. J. Belser : *Zur Hypothese von den einjahrigen Wirksamkeit Jesu* (inspiré par le désir de concilier Jean avec les Synoptiques); de M. V. Weber : *Erklärung von* II Cor. x, 1-6; de M. M. Faulhaber : *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken*; de M. C. Weyman : *Textkritische Bemerkungen zum Apokalypsekommentar des Apringius*; de M. J. Sickenberger : *Ueber griechische Evangelienkommentare*. A la fin des deux numéros se trouvent des notices bibliographiques. Autant qu'on en peut juger, la nouvelle revue sera très érudite et point téméraire.

2. L'*Encyclopaedia biblica* aura été promptement achevée. Le quatrième volume a paru (*Enc. bibl.* IV, Q-Z; London, Black, 1903; in-4 xxxiv pages et pp. 3989-5444). Nos lecteurs connaissent le caractère de cette importante publication (cf. Revue, VII, 253-259; VIII, 190-191). Signalons seulement un certain nombre d'articles : *Quirinius* (P. G. Gardner), où, sans se prononcer ouvertement, on insinue que Luc a dû se tromper sur le fameux recensement, — ne vaudrait-il pas mieux dire que l'évangéliste a fait une hypothèse malheureuse et sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister autrement ? —; *Resurrection and ascension-narratives* (P. W. Schmiedel), très remarquable étude, mais d'une critique qui parfois semble se détruire elle-même par l'excès de ses exigences, et qui peut-être s'empêche quelque peu de voir, par le

plaisir qu'elle prend à raisonner ; *Ritual* (J. Jeremias), important pour la comparaison des coutumes religieuses liturgiques des Juifs avec celles des Assyro-Babyloniens ; *Romans* (van Manen), argumentation peu concluante contre l'authenticité de l'Épître aux Romains, le caractère didactique de l'Épître n'étant une objection que si l'on refuse à Paul le droit d'exposer sa doctrine, sous forme de lettre, à une communauté qu'il ne connaissait pas et qu'il se proposait de visiter, et l'hypothèse d'une lettre adressée à plusieurs Églises, ou composée par la réunion de pièces primitivement distinctes, pouvant, au besoin, expliquer certaines particularités de la rédaction ; *Sacrifice* (F. G. Moore), traité complet, divisé en quatre parties : histoire du sacrifice dans l'Ancien Testament, description du système juif, croyances et idées, sacrifices dans le Nouveau Testament ; *Seleucidae* (W. J. Woodhouse) ; *Sermon on the Mount* (J. Moffatt) ; *Sethites* (T. K. Cheyne) où l'on suspecte à bon droit l'identification d'Énos avec l'Amélon de Bérose, mais où l'auteur, comme en d'autres articles, abonde trop systématiquement dans les hypothèses qu'il rattache au nom de Ierahmel ; *Simon Magus* et *Simon Peter* (Schmiedel), études très minutieuses qui donneraient lieu à la même observation que l'article du même auteur sur les récits de la résurrection, et où l'on écarte par des subtilités, d'ailleurs très savantes, le sens naturel des passages de Clément et d'Ignace qui impliquent la venue de Pierre à Rome ; *Sinai and Horeb* (H. Winkler) ; *Son of God* (N. Schmidt), d'une critique pénétrante, notamment en ce qui regarde Matth. xi, 27, « hymne au Père et au Fils » (the abbreviated title « the son » would probably have been as unintelligible to the Jews of Jesus'time as it was well understood by the Christians of the second century) ; *Son of Man* (même auteur), très important, bien que la conclusion soit peut-être trop absolument négative en ce qui regarde l'emploi du titre messianique « Fils de l'homme » par Jésus lui-même ; *Taxation and tribute* (Benzinger) ; *Temple* (G. H. Box) ; *Text and Versions* (F. C. Burkitt), solide et bien ordonné, un peu sommaire dans ses renseignements, et sobre d'indications bilbliographiques, surtout pour l'Ancien Testament ; *Tobit* (W. Erbt) ; *Trade and commerce* (G. A. Smith), très complet et documenté.

3. M. N. Söderblom publie une nouvelle édition, revue et corrigée, de l'abrégé d'histoire des religions, de Tiele, en traduction allemande (*Kompendium der Religionsgeschichte* ; Breslau, Biller, 1903 ; in-12, xii-426 pages). Ce petit livre a l'ordre et la clarté qui conviennent à un ouvrage de vulgarisation ; pour la sûreté de l'information et l'abondance des indications bibliographiques placées en tête des principaux chapitres, c'est une œuvre vraiment scientifique. Contenu : introduction générale ; l'animisme primitif ; la religion des Chinois ; religion des Égyptiens, des Sémites, Assyro-Babyloniens, Sémites occidentaux Israël, des Arabes ; religion arienne, Védas, brahmanisme, bouddhisme hindouisme ; mazdéisme ; religions des Slaves, des Celtes, des Germains ; religion grecque ; religion romaine.

4. *Études sur les religions sémitiques*, par le P. Lagrange O. P. (Paris, Lecoffre, 1903; gr. in-8, xii-430 pages). Ouvrage approuvé par le Maître général de l'ordre des Frères prêcheurs, avec l'*imprimatur* du Cardinal Richard; dédié à saint Joseph; offert, dans une préface solennelle, à M. le marquis de Vogüé. Le plus complet qui existe, à notre connaissance, sur l'ensemble des religions sémitiques. On y traite, dans l'introduction, des origines de la religion et de la mythologie; puis des Sémites; des dieux « El, le Dieu commun, primitif et très probablement unique des Sémites », « Baal, dieu maître et seigneur », « Mélek, Milk, Môlék, Dieu le roi », « Dieu, père ou parent »; des déesses, Achéra et Astarté; de la sainteté et de l'impureté; des choses sacrées, eaux, arbres, enceintes, pierres; des personnes consacrées, personnel du culte et consécration personnelle, circoncision; du sacrifice, idée générale : « ni un vulgaire contrat profane, ni la participation au divin dans une victime divine,... l'action sainte par excellence, celle qui met le mieux en mouvement l'action divine et exprime le mieux le désir de l'homme de rendre à la divinité ce qu'il lui doit »; des morts, noms, usages funéraires, sépultures, honneurs rendus, autre vie; des mythes babyloniens (le triomphe de Marduk sur Tiamat signifierait que « l'ordre parfait du monde... vient de l'intelligence qui a distribué sagement les forces incohérentes du monde ») ; des mythes phéniciens. En appendice, choix d'inscriptions. Index des citations bibliques. Table alphabétique des matières. Le principal mérite de ce livre, très documenté, consiste en ce que la religion babylonienne est associée aux anciens cultes sémitiques et que les données de l'assyriologie viennent compléter et parfois expliquer les renseignements que l'on possède actuellement sur les cultes des Phéniciens, des Araméens, des Arabes avant l'Islam. Notons la déclaration de l'auteur (p. 2) touchant la question générale de l'origine des religions: « Tout a été pour nous confus dans cette matière tant que nous n'avons pas distingué entre la religion et la mythologie. Il nous a paru alors que l'animisme, facteur principal de la mythologie, n'a joué qu'un rôle secondaire dans la religion. » Et plus loin (p. 27) : « Partout, en fait, les idées religieuses sont comme imbibées d'un sentiment profond de la supériorité propre au divin. Cette idée, qui suppose que le divin est unique, est simple, accessible aux intelligences les moins cultivées; rien n'empêche du conclure qu'elle est aussi vieille que l'humanité, quoique la pente générale de l'histoire suggère que l'humanité n'est pas arrivée d'elle-même à la préciser dans le concept de l'unité de Dieu. »

5. L'ouvrage de M. G. A. Cooke (*A Text-book of North-Semitic Inscriptions*; Oxford, Clarendon Press, 1903; in-8, xxiv-407 pages) est une excellente introduction à l'étude des inscriptions sémitiques du nord (moabite, hébreu, phénicien, araméen, nabatéen, palmyrénien, juif; à l'exclusion du sabéen et de l'himyarite, et du cunéiforme babylonien et assyrien). On y trouvera le texte des inscriptions en

hébreu carré (il va de soi que, pour les inscriptions votives de Tunis, quelques spécimens seulement ont été choisis), la traduction et des notes explicatives. Le tout est minutieusement soigné. A la fin, index des mots contenus dans les inscriptions, des mots syriaques cités dans le commentaire, des mots arabes, des mots grecs, des passages bibliques, index général des noms propres et des sujets traités, fac-similés des principales inscriptions.

6. Les troisième et quatrième fascicules de l'histoire de la religion assyrienne, par M. M. Jastrow (*Die Religion Babyloniens and Assyriens*; Giessen, Ricker, 1903; in-8, p. 145-224; cf. *Revue*, VIII, 198), ont paru. L'auteur y achève la description du panthéon au temps d'Hammurabi, puis il étudie les listes de dieux que fournissent les documents des temples, les textes juridiques, actes commerciaux, lettres officielles; les dieux de second ordre au temps d'Hammurabi; les restes d'animisme dans la religion babylonienne. Viennent ensuite la description du panthéon assyrien; un chapitre sur la trinité suprême et les dieux groupés dans les invocations; d'autres sur la période néobabylonienne, la littérature religieuse, les textes magiques, démons, magiciens, etc. L'abondance des textes a permis de donner à ce dernier chapitre un assez grand développement.

7. L'objet du travail de M. Fossey sur *La magie assyrienne* (Paris, 1902; in-8, 474 pages; *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, XV) est beaucoup plus restreint, mais il est étudié à fond. Une première partie contient l'exposé historique; une seconde partie les textes transcrits et traduits. Dans la partie d'exposition, l'auteur traite successivement des sources littéraires, des démons, des sorciers et sorcières, des sorts et des maladies, des moyens de la magie, opérations préliminaires (divination), rites purificateurs, rites destructeurs (envoûtement), rites transmetteurs, pharmacopée magique, incantations et imprécations, rites préventifs (amulettes et talismans), enfin des dieux dans la magie. Le tout repose sur une connaissance très solide et une interprétation exacte des textes. On peut regretter le dernier chapitre sur les rapports de la magie, de la religion et de la science. L'auteur pense que « le magicien et le physicien, sans en avoir une intelligence également claire,... s'appuient tous deux sur l'universel déterminisme de la nature. C'est par un progrès naturel que la chimie est sortie de l'alchimie... L'idée religieuse d'une force libre, supérieure à toute contrainte et à toute loi... eut pour premier effet de retarder l'évolution naturelle d'où devait sortir la science moderne. » Cette théorie ne semble pas appelée à un grand avenir. Le déterminisme magique par lequel l'homme dompte les mauvais esprits est tout autre chose que le déterminisme scientifique, et le premier exclut le second; sans compter que le progrès humain ne se résume pas dans la connaissance du monde physique, et que l'influence de la religion dans le monde n'est pas à apprécier seulement par ses rapports avec l'histoire de la chimie.

8. Les textes dont M. F. Martin donne la transcription, la traduction et le commentaire (*Textes religieux assyriens et babyloniens*; Paris, Letouzey, 1903; in-8, xxviii-336 pages) ont été publiés en 1895 par M. J. Craig (*Assyrian and babylonian religious texts*, I), mais quelques-uns seulement avaient été traduits. Comme ces morceaux, qui ont été choisis, sont d'une réelle importance, le travail de M. Martin a sa raison d'être, et il a été heureusement exécuté. Transcription, traduction, notes grammaticales et lexicographiques sont très satisfaisantes. Une introduction clairement rédigée résume les données des textes et la contribution qu'ils fournissent à l'histoire de la religion babylonienne. Telle de ces données ne manque pas de signification. Ainsi Sennachérib, dans une dédicace, loue le dieu Ashur, qui est « son propre créateur; le père des dieux; dont la personne a grandi dans l'abîme; qui a fait les cieux d'Anu et le monde souterrain; créateur de tous les hommes ». Ces quelques lignes révèlent toute une cosmogonie assez différente de celle qu'on trouve dans le poème babylonien de la création. Non seulement Ashur y est substitué, comme créateur, à Marduk, ce qui n'a rien d'étonnant, mais l'évolution de l'univers est autrement conçue. Il ne semble pas que le chaos soit personnifié en un couple primordial, dont procède la généalogie des dieux; Ashur naît de lui-même, dans le chaos, sans ancêtres, et produit à lui seul les dieux avant d'organiser le monde. Les textes liturgiques donnent lieu à beaucoup de rapprochements avec la Bible, soit en ce qui regarde les formules de prières, soit en ce qui regarde les rites. M. Martin a indiqué ces rapprochements et il les discute avec beaucoup de finesse critique. Il y en a un cependant qu'il n'a pas fait. Quand les dieux rendaient des oracles pour le roi, on trouvait la tablette tout écrite devant l'idole. Un oracle rendu pour Asarhaddon décrit la cérémonie : « Voilà l'oracle qui était devant la statue. Cette tablette des décrets d'Ashur sur un plateau devant le roi paraîtra. De bonne huile on l'aspergera; des moutons en sacrifice on offrira; des parfums on brûlera. Au roi on la lira. » Sauf l'huile, les moutons et les parfums, dont la Bible ne parle pas, ce doit être à peu près de cette façon qu'on a « découvert » le Deutéronome dans le temple de Jérusalem, et qu'on l'a présenté à Josias.

9. Le même auteur a publié, dans la *Quinzaine* du 1er avril 1903, un article intéressant sur *Le code d'Hammurabi*; bonne analyse du fameux texte trouvé à Suse par la mission de Morgan. Quelques rapprochements avec la législation mosaïque sont indiqués. Le code israélite est « plus humain » sur certains points. Sans me faire l'avocat d'Hammurabi, je ferai observer que ce bon roi était un roi, qui édictait un droit, non un prophète rédigeant une instruction morale. Et puis, c'est un si vieux roi!... quand on parle de 2350 ou 2250 avant J.-C. ! Je ne sais pas non plus si les formules : « jurer devant Dieu, se présenter devant Dieu », ont toute la portée que leur attribue M. Martin. Cela signifie-t-il vraiment que l'on se présentera devant « la divi-

nité en général »? Jusqu'à preuve du contraire, je m'en tiens à l'explication suivante : comme chaque ville avait son patron, on jurait par « le dieu » de l'endroit; les gens de Sippar auraient trouvé fort mauvais qu'on les obligeât à jurer par Marduk ou à se présenter devant lui; ils juraient par Shamash; ceux d'Ur par Sin; et Hammurabi n'a pas songé à rendre tout ce monde monothéiste.

10. L'existence d'une législation si développée, à une date si ancienne, fait ressortir la modernité du Pentateuque. Mais il fallait s'attendre à voir citer Hammurabi en preuve de l'activité législatrice de Moïse, et c'est ce que fait très courageusement M. J. Jeremias, dans une brochure qui témoigne, par son titre, d'une certaine indifférence à l'égard des rapports chronologiques (*Moses und Hammurabi*; Leipzig, 1903; in-8, 47 pages). L'analyse du code babylonien est d'ailleurs très soignée. On s'est efforcé de multiplier les points de contact entre ce code et la partie du Pentateuque désignée sous le nom de Livre de l'alliance. Il n'est pas étonnant qu'un assez grand nombre de prescriptions se rapportent aux mêmes objets : l'intérêt du rapprochement est dans la manière de les traiter. Les dispositions communes ou même analogues sont assez peu nombreuses. Ce qui fait la principale différence est l'esprit général qui préside aux réglementations.

M. Jeremias trouve que la Loi, qui défend les mauvais désirs, est bien supérieure au code pénal d'Hammurabi. Mais, encore une fois, ce malheureux Hammurabi n'est pas un prédicateur de morale, et je voudrais bien savoir si le dixième précepte du décalogue tenait une place quelconque dans le droit positif et la coutume juridique d'Israël. Ne triomphons pas trop haut. Hammurabi est un homme qui a fait écrire beaucoup de choses; il pourrait bien nous réserver quelque surprise. Si j'étais à la place de M. Jeremias, je ne me presserais pas d'affirmer que ce sage monarque n'avait qu'une idée tout objective du péché. Comme si la notion de la faute, dans la législation mosaïque, était purement subjective ! Comme si l'on pouvait attendre d'un prince qui promulgue une législation l'exposé d'une psychologie religieuse ! Il est très bien d'admirer le récit du premier péché, qui met dans le désir la genèse de la faute, mais il est très risqué de dire que nul homme n'aurait trouvé cela, que c'était indécouvrable (*unerfindlich*). Et pourquoi donc, puisque cela est ? Pauvre Hammurabi ! Guillaume II l'a classé parmi les organes de la révélation divine, la révélation du second degré; maintenant voilà M. Jeremias qui dit que la révélation de Shamash au roi de Babylone n'a été que tromperie, parce que Hammurabi n'avait pas le sens intérieur de la foi, la certitude qui se fonde sur la révélation historique ! Dans ce cas, il ne faut pas lui en vouloir, il a fait de son mieux. Il a eu l'intention d'être juste et de rendre ses peuples heureux. Cela lui fait une belle place dans l'histoire de l'humanité, même religieuse.

Pour finir, M. Jeremias suggère l'hypothèse d'une ancienne tradition arabe d'où procéderaient, en tant que droit coutumier, les codes de

Moïse et, d'Hammurabi. N'allons pas si vite, et, pour commencer, disons Hammurabi et Moïse. Ce sera déjà un peu de vérité. Un autre point à noter est celui-ci : le code de Hammurabi existe ; on en a le texte, il est bien authentique ; on sait assez bien par ailleurs ce qu'a été son auteur. L'histoire d'Israël avant Moïse, au temps de Moïse, et même après lui n'est pas très claire. Pour l'historien, Hammurabi est dans une meilleure situation que Moïse. Les théologiens feront sagement de ne pas l'oublier.

11. On a beaucoup parlé, ces derniers temps, de Babylone et de la Bible. M. Völter estime, peut-être avec quelque raison, que l'on oublie trop l'Égypte, et il entreprend de signaler de nombreux points de contact entre les anciennes traditions d'Israël et la mythologie égytienne (*Aegypten und die Bibel*; Leiden, Brill, 1903, in-8, 112 pages). De pareils rapprochements sont toujours instructifs ; mais ceux qui les font sont souvent enclins à en exagérer la portée. M. Völter parle constamment d'emprunts là où son lecteur ne perçoit que des analogies assez lointaines.

12. M. H. Winckler a voulu déterminer la signification historique des légendes concernant Abraham et Joseph (*Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter*; Leipzig, 1903 ; in-8, 38 pages). Que la légende d'Abraham, au moins dans une partie de ses éléments, figure la relation des ancêtres d'Israël avec la Mésopotamie, et que la légende de Joseph figure un rapport analogue avec l'Égypte, il n'y a sans doute pas lieu de le contester. Mais on peut hésiter à admettre que la légende d'Abraham signifie la migration de gens attachés aux anciens cultes d'Ur et de Harran, devant le culte de Marduk, inauguré par Hammurabi, et que la légende de Joseph soit en rapport direct avec la réforme monothéiste d'Aménophis IV.

13. La brochure de M. H. Zimmern sur les cunéiformes et la Bible (*Keilinschriften und Bibel*, Berlin, Reuther, 1903; in-8, 54 pages), sera une des meilleures parmi toutes celles qu'a produites la controverse dont la conférence, désormais célèbre, de M. Delitzsch a été l'occasion (cf. *Revue* VIII, 196). M. Zimmern expose avec beaucoup de clarté les points de contact certains, probables ou possibles, qui existent entre la tradition religieuse de Babylone et la tradition biblique, et il s'exprime fort prudemment sur le rapport que l'historien peut admettre entre l'une et l'autre.

II. Critique textuelle, éditions, traductions. — 1. On sait l'importance de la version syriaque dite du Sinaï pour la critique textuelle des Évangiles. M. A. Hjelt a étudié le rapport de cette version avec le Diatessaron de Tatien, et ses conclusions, très solidement appuyées, méthodiquement déduites, ont une grande signification pour l'histoire des versions syriaques (*Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron in ihrem gegenseitigen Verhältnis*; dans les *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, VII, 1;

Leipzig, Diechert, 1903 ; in-8, VIII-166 pages). Il fournit des renseignements détaillés sur les origines de l'Église syrienne et principalement sur la version dite de Cureton, sur le Diatessaron de Tatien et les documents qui le représentent, sur la version syriaque du Sinaï, sur le rapport de cette version avec celle de Cureton et avec le Diatessaron. De ces recherches il semble résulter que la version du Sinaï représente un texte syriaque antérieur au Diatessaron, c'est-à-dire aux années 175-180 ; que les quatre Évangiles n'ont pas été traduits en même temps ni par le même interprète ; que Matthieu aurait été traduit le premier, et Luc le dernier ; que Tatien aurait composé son harmonie évangélique en s'aidant de cette version, parce que le canon des quatre Évangiles n'avait ni pour lui ni pour la communauté d'Édesse la rigueur d'une tradition intangible ; que sa compilation devint le livre liturgique de l'Église syrienne, sans toutefois supprimer les quatre Évangiles dans l'usage privé ; ainsi se conserva l'ancienne version qui est connue maintenant par le ms. du Sinaï ; le texte de Cureton est une recension de cette version, exécutée sans doute dans la première moitié du IIIe siècle, sous l'influence du Diatessaron ; la vulgate syrienne, la Peschito est une autre recension plus récente (M. Hjelt n'a pu utiliser le travail de M. Burkitt qui permet de la renvoyer après saint Éphrem et de l'identifier à la révision faite par les ordres de l'évêque Rabbula, au commencement du Ve siècle, cf. *Revue*, VII, 272) de l'ancien texte, où l'on a voulu établir la conformité du syriaque avec le grec ; le Diatessaron est resté encore pendant de longs siècles en honneur chez les nestoriens, mais la tradition de son texte, autant qu'on en peut juger par les citations d'auteurs ecclésiastiques et la version arabe, a été de plus en plus influencée par la Peschito.

2. M. A. Merx a entrepris un travail considérable sur le plus ancien texte connu des Évangiles, en prenant pour base la version syriaque du Sinaï. Dans une première partie, il a donné la traduction allemande du texte syriaque. Il commence maintenant la discussion critique de ce texte en ce qui concerne l'Évangile de Matthieu (*Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte* ; II, *Erläuterungen* ; I, *das Evangelium Matthaeus*, Berlin, Reimer, 1902 ; gr. in-8, XXIII-438 pages). Un autre volume sera consacré aux trois derniers Évangiles, qui seront critiqués plus sommairement. Comme l'auteur est quelquefois un peu diffus, il pourrait, avec plus de concision, donner à cette seconde partie de son commentaire critique la même importance qu'à la première, tout en en réduisant le développement.

La thèse générale de M. Merx ne paraîtra pas entièrement nouvelle à nos lecteurs : les manuscrits grecs les plus renommés ne représentent pas, autant que l'admettent beaucoup de critiques, le texte primitif des Évangiles ; ils représentent un texte plus ou moins travaillé, recensé ; les anciens témoins dits occidentaux, notamment les anciennes versions latines et syriaques, surtout la version sinaïtique représentant un état antérieur du texte, et l'étude de ces versions importe plus à la critique

textuelle que la discussion des variantes qui existent entre les manuscrits grecs plus récents. Mais la reconstitution de ce texte, plus ancien que les recensions d'où procèdent les manuscrits grecs, ne va pas sans difficulté. La version sinaïtique correspond à un texte grec qui avait cours vers 160-200; mais il s'en faut bien que le texte ecclésiastique ait été uniforme en ce temps-là et depuis le commencement. Il semble, au contraire, que la tradition ait usé jusqu'alors et en ce temps même d'une assez grande liberté. Sur certains points, l'on ne touche pas seulement à des détails de critique purement textuelle, mais à des questions qui intéressent la composition des Évangiles, et l'on fait lever, semble-t-il, plus de problèmes qu'on ne découvre de solutions.

Les remarques critiques dont est fait le travail de M. Merx sont toujours intéressantes et ingénieuses. Ce n'est pas à dire qu'on soit tenté de le suivre dans toutes ses conclusions, et qu'on ne se demande parfois s'il n'a pas une confiance trop absolue et trop exclusive dans sa chère version sinaïtique. L'ensemble de ces notes ne laisse pas d'avoir une portée considérable et comptera dans l'histoire de la critique du texte évangélique.

On jugera de la méthode et de ses résultats par quelques exemples. La leçon de Ss. dans Matth. i, 16, a fait assez de bruit : « Jacob engendra Joseph; Joseph, à qui était fiancée la Vierge Marie, engendra Jésus, qui est appelé Messie. » L'auteur cite les différentes formes de ce passage dans les anciens témoins, et il explique leur dérivation de Ss. La forme ordinaire du texte est certainement une rédaction savante, acquise après des retouches antérieures qui étaient moins réussies. Il suffit de rappeler la variante des anciens témoins latins qni ont : « Jacob autem genuit Joseph, cui desponsata virgo Maria genuit Jesum. » La substitution de τὸν ἄνδρα Μαρίας à ᾧ ἐμνηστεύθη Μαριὰμ ἡ παρθένος est bien expliquée par la difficulté qui existait, pour les Grecs et les Romains, de concevoir un divorce comme possible (Matth. i, 19) entre fiancés. Mais M. Merx ne s'en tient pas là, et il considère l'incidente de Ss. comme ajoutée après coup à la généalogie où Marie n'était pas nommée : hypothèse probable, puisque cette incidente est une surcharge, visiblement destinée à relier ensemble la généalogie et le récit qui la suit. Il ajoute que la généalogie seule, sans l'incidente et sans le récit, appartenait au proto-Matthieu, où elle précédait immédiatement Matth. iii, 1 : simple possibilité, qui acquiert une vraisemblance par le fait que le début de Matth. iii, 1, ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ne se rattache nullement au récit qui précède, n'est pas pourtant un commencement absolu, et suivrait sans difficulté Matth. i, 17.

Matth. vi, 5 : « Et quand vous prierez, vous ne serez pas comme les hypocrites » etc., est omis dans Ss. D'après ce témoignage, M. Merx tient le verset pour interpolé, sans s'apercevoir que l'équilibre du discours sur les trois œuvres réclame impérieusement ce v. 5, comme pendant à vi, 2, et à vi, 16, de même que vi, 6 correspond à vi, 3-4 et à vi, 17-18. L'omission de Ss. doit être accidentelle.

M. Merx s'engage dans une discussion très confuse au sujet de Matth. xxvi, 64, pour prouver que σὺ εἶπας, dans la réponse de Jésus à Caïphe, est une façon de décliner l'adjuration du grand prêtre, et que le blasphème reproché au Sauveur aurait consisté dans ce refus. Mais le corps du blasphème devient insaisissable; et l'on ne doit pas oublier que le σὺ εἶπας de Matthieu correspond à ἐγώ εἰμι, « je suis le Christ », dans Marc, xiv, 62 (cf. Luc, xxii, 70-71, où Jésus, après une réponse évasive, qui est un aveu implicite, parle comme dans Matthieu, disant ὑμεῖς λέγετε, ce que les juges interprètent comme un aveu formel, sans qu'il soit question de blasphème; Matthieu et Luc semblent éviter l'aveu direct, comme s'il ne convenait pas que Jésus se rende à l'adjuration de Caïphe). La pensée de la tradition synoptique est parfaitement claire, et il semble bien qu'on n'aurait pas le moindre doute à ce sujet, si l'on ne désirait ardemment, pour des motifs qui ne sont pas d'ordre historique, que Jésus ne se soit pas déclaré Messie avant de mourir.

3. S'il faut en croire M. Blass, le texte du quatrième Évangile aurait été assez mal gardé. Un seul exemplaire correct aurait existé, celui de l'auteur. Si paradoxale que la dernière assertion puisse paraître, elle pourrait bien n'être guère moins vraie que la première, et plus vraie peut-être que ne croit celui-même qui l'a formulée. Toujours est-il que M. Blass, à qui nous devons une double édition de Luc et une édition de Matthieu, nous apporte maintenant une édition de Jean (*Evangelium secundum Iohannem, cum variae lectionis delectu*; Leipzig, Teubner, 1902; in-8, lxiv-111 pages). Les principes critiques de M. Blass sont déjà connus (cf. *Revue*, VII, 272). Comme les éditions de Luc et de Matthieu, celle de Jean est à consulter, mais non à suivre sans être bien critiquée. Signalons quelques-unes des leçons qu'on y trouve recommandées. Dans Jean, i, 13, on lit ἐγεννήθη, le verset étant rapporté au Sauveur, non à ceux qui croient en lui; mais on ne veut pas lire ὅς au commencement du verset, ce qui détruit l'enchaînement des idées, détache maladroitement le v. 13 du v. 12, et le relie de façon peu satisfaisante au v. 14. La substitution de κληθῆναι à γενέσθαι, dans le v. 12, est d'autant plus arbitraire que le mot ἐξουσία, « la faculté » de la filiation divine, appelle plutôt la mention de la chose que celle du titre. La lecture : τί ἐμοὶ ἢ (au lieu de καὶ) σοί, dans de ii, 4, accuse une tendance apologétique et méconnaît la portée de ce passage, ainsi que le caractère allégorique du récit. Dans viii, 57, à l'endroit où les Juifs disent à Jésus : « Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham », M. Blass lit bravement τεσσαράκοντα, au lieu de πεντήκοντα, « cum nihil facilius quam numerorum notae inter se permutentur, vel maxime μ (xl) et ν (l), Irenaei autem argumentum vi sua non careat (sans doute, mais l'argument d'Irénée ne se fonde pas seulement sur le texte; il se fonde aussi sur une tradition qui ne peut guère être moins ancienne que l'Évangile), denique conclusio ad quam ille pervenit utique absurda sit (et c'est justement ce qui rend

invraisemblable l'hypothèse d'une variante accidentelle qui n'aurait pas été corrigée); neque enim dubitari potest quin Lucas recte tradat (si le chiffre de Jean est symbolique, comme Irénée l'insinue sans le vouloir, en parlant de « l'âge parfait » du Christ, il n'y a pas contradiction réelle avec l'évaluation approximative de Luc) ». Dans XVIII, 12-27 (jugement de Jésus par le grand prêtre et reniement de Pierre), on a suivit l'ordre excellent que présente la version syriaque du Sinaï (XIX, 12-13, 24, 14-15, 17-23, 16-18, 25-27).

4. Le défunt abbé J. P. P. Martin, dans sa *Description technique des mss. grecs relatifs au N. T. conservés danss les bibliothèques de Paris*, avait signalé (pp. 91-94) comme très remarquable un manuscrit de la Bibliothèque nationale (gr. 97, XIIIe siècle ; dans Gregory, 579), qui contient les quatre Évangiles. Pour le premier, ce ms. suit la recension vulgaire; pour les trois autres il suit un texte différent. C'est ce texte de Marc, Luc et Jean qu'a édité M. A. SCHMIDTKE (*Die Evangelien eines alten Unzialcodex, nach einer Abschrift des dreizehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1903; in-8, XL-116 pages). La transcription a été fort incorrecte. M. Schmidtke conjecture que les copistes, ayant commencé leur travail et reproduit Matthieu d'après un ms. minuscule et de lecture facile, auront été contraints, peut-être par la volonté de la personne qui les employait, à poursuivre leur tâche sur un ms. oncial, gardé probablement comme une sorte de relique. Ce ms. aurait été environ du Ve siècle, apparenté aux mss. Vatican et Sinaïtique; on y aurait fait ensuite des corrections d'après le texte vulgaire, et il aurait également subi l'influence du texte dit occidental. Une trace de cette influence se rencontrerait dans l'omission de la généalogie du Christ dans Luc. Cette genèse du texte édité par M. Schmidtke n'est pas très clairement déduite. Mais la publication n'en a pas moins son utilité pour la critique des Évangiles. Le ms. contient la section de la femme adultère dans Jean, mais non le passage concernant la sueur de sang dans Luc; il présente les deux finales secondaires de Marc, mais en plaçant la plus courte avant celle du texte reçu.

5. Le très remarquable commentaire de M. DUHM sur Jérémie a été signalé dans cette *Revue*, VII (1902), 378. L'auteur donne maintenant la traduction du même livre (*Das Buch Jeremia*; Tübingen, 1903; in-8, XXXIV-153 pages). Une introduction claire et substantielle contient des indications générales sur l'origine et la composition du recueil qui porte le nom de Jérémie. L'emploi de trois caractères typographiques différents permet de distinguer dans la traduction, qui est très soignée, les parties originales du livre, oracles de Jérémie ou récits de Baruch, les compléments et développements anciens, les gloses plus récentes. Les oracles de Jérémie sont traduits conformément au rythme poétique.

III. Histoire de la littérature biblique. — Il n'est guère possible de donner en un volume qui n'a pas deux cents pages l'analyse et une sorte de commentaire historique, bien documenté, des livres prophétiques, sans tomber dans l'aridité sinon dans la confusion. La dissertation de M. Proeksch (*Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten* ; Leipzig, Hinrichs, 1902 ; in-8, 176 pages) est le fruit d'un travail approfondi, d'une critique prudente et d'une érudition bien informée ; mais la lecture en est assez pénible, et les conclusions ne se dégagent pas nettement de la discussion. Le Deutéronome est analysé parmi les écrits des prophètes préexiliens. L'examen des passages où les prophètes font allusion à l'histoire ancienne d'Israël contient des vues ingénieuses, mais que le lecteur hésite parfois à admettre. Ainsi Amos (v, 25) ne connaissait pas de prescriptions rituelles promulguées au Horeb ; il ne connaissait donc ni le Livre de l'alliance (ex. xx. 24-xxiii, 19) ni le second décalogue (Ex. xxxiv, 14-26) comme lois sinaïtiques : M. Proeksch pense, après d'autres critiques, que le Livre de l'alliance n'est pas à sa place ; il essaie de prouver que le second décalogue n'a pu représenter le pacte primitif dans la source iahviste ; et il en vient à conclure, un peu promptement sans doute, que les sources E et J, et Amos avec elles ne connaissaient d'autre loi sinaïtique que le décalogue d'Ex. xx, 1-17. Amos dépend d'une tradition analogue à E ; Osée connaissait cette source, mais elle ne contenait pas encore l'histoire du veau d'or. Le rapport entre Os. ix, 10-13, et le document élohiste est encore plus étroit que ne l'a vu M. Proeksch (Cf. *Revue*, III, 502-507). Isaïe, Michée, Jérémie dépendraient de E ou de sa tradition ; E et J n'auraient pas encore été mêlés à la fin du viie siècle ; l'influence de J ne se ferait sentir que dans Ézéchiel. Cette dernière conclusion ne manquerait pas d'importance ; mais elle serait d'abord à contrôler sérieusement.

2. Il n'y a plus à faire l'éloge des travaux exégétiques de M. Holzinger. Son commentaire des Nombres (*Numeri* ; Tübingen, 1903 ; in-8, xviii-176 pages ; *Kurzer Hand-Commentar zum A-T.*, Lieferung 19) n'est pas inférieur à ceux qui ont paru précédemment sur la Genèse, l'Exode, Josué. La distinction générale des sources P et J E se fait sans trop de difficulté dans les Nombres ; mais au document P se rattachent quantité d'additions de provenance diverse, et dont quelques-unes peuvent avoir eu d'abord une existence indépendante avant d'être incorporées par les rédacteurs soit à P soit à la compilation finale du Pentateuque ; le document ancien, J E, a été sacrifié à P dans le travail de rédaction, et il est impossible d'en rétablir la suite avec certitude ; on ne peut guère davantage, en maint endroit, démêler ce qui provient spécialement de J ou de E ; cependant des morceaux assez considérables de E se sont conservés, et il semble que le compilateur de J E ait sacrifié J à E, comme le compilateur du Pentateuque a sacrifié J E à P. En tête de chaque section du texte, M. H. a

réuni de nombreux matériaux de critique textuelle. La critique des sources, bien documentée, est conduite avec beaucoup de prudence et de sagacité. Citons en exemple l'argumentation par laquelle on établit que la patrie de Balaam dans E ne doit pas être la ville de *Pitru*, connue par les inscriptions cunéiformes, mais une localité iduméenne, Édom étant devenu Aram dans la tradition du texte.

3. L'essai de M. J. Cullen sur la composition du Deutéronome (*The book of the Covenant in Moab*; Glasgow, Maclehose, 1903; in-8, x-244 pages) est très original. On peut douter qu'il soit définitif. La rédaction du livre dont il s'agit paraît assez compliquée ; mais autre chose est de constater le fait, et autre chose de reconstituer toute l'histoire de cette rédaction jusque dans ses moindres détails. La discussion de textes à laquelle s'applique M. Cullen est passablement confuse et difficile à suivre. A la base du Deutéronome serait « le livre de l'alliance en Moab », un document qui aurait compris Deut. xxviii, 69; xxix, 1-14; v, 2; iv, 10 *b*-16 *a*, 19-26; v, 29-viii, 18; xxvi; ix, 1-6 x, 12-21; xxvii, 1 *b*, 3 *b*-4 *a*, 5-7; xi, 8-28; xxviii, 1-2 *a*, 7-25 *a*, 43-45; xxx, 11-20; xxiv, 4-8; xxxii, 45-48. C'est ce document dont la découverte aurait provoqué la réforme de Josias. Très peu de temps après, les circonstances auraient imposé la rédaction et la publication d'un code législatif dont le noyau principal est représenté par Deut. xii-xxvi. Il se fit une première édition de ces deux documents amalgamés : M. Cullen en indique toutes les particularités avec plus d'exactitude que s'il l'avait préparée lui-même. Puis vint une seconde édition caractérisée surtout par l'insertion du décalogue, Deut. v, 5-28; puis une édition « comminatoire », où l'on introduisit ix, 7-x, 11, et quelques passages analogues ; puis la rédaction exilienne (quatrième édition) à laquelle appartiennent d'autres additions ; puis des compléments postexiliens ; enfin « la rédaction P », adaptation du Deutéronome au Pentateuque. La critique de ces conclusions remplirait un volume aussi gros que celui de M. Cullen, et mieux vaudrait écrire un commentaire du Deutéronome. Peut-être y avait-il lieu d'examiner à nouveau la question du rapport qui existe entre Deut. v-xi et le corps du livre (xii-xxvi); mais il ne semble pas que le document censé primitif, en admettant même qu'il ait été tel qu'on nous le présente, puisse être considéré comme une loi complète, indépendante du recueil de préceptes qu'on trouve dans Deut. xii-xxv.

4. « J'ai examiné *La Clef des Évangiles*, par M. l'abbé Lesètre, curé de Saint-Étienne-du-Mont. Non seulement rien ne s'oppose à l'impression de ce petit volume, mais il peut être très utile à ses lecteurs par l'exactitude de la doctrine et la clarté de l'exposition. » Signé : F. Vigouroux. Suit l'*imprimatur* du cardinal Richard. Indépendamment des mérites qui viennent d'être signalés, le travail de M. Lesètre, un petit livre de 205 pages (Paris, Lethielleux, 1902; pourquoi cet éditeur prend-il soin de ne point marquer la date de ses publications ?) a une véritable valeur historique; il abonde en renseignements exacts

et précis. Toutefois il y a dans le sous-titre : « Introduction historique *et critique* pour servir à la lecture des saints Évangiles », un mot qui doit dépasser quelque peu la portée de l'ouvrage. Ce qui concerne « la question de saint Jean » ne paraît pas très critique. On en jugera par cette assertion qui n'a vraiment pas besoin d'être réfutée : « Même dans saint Jean, les paroles du Sauveur demeurent parfaitement à la portée de ceux à qui il s'adresse. » Mais c'est peut-être dans des assertions de ce genre que réside ce que le censeur appelle « l'exactitude de la doctrine ».

5. Il y a toujours profit à lire un exégète tel que M. J. Wellhausen, même quand il essaie de résoudre à lui seul des problèmes sur lesquels les efforts réunis de tous les hommes compétents suffiraient à peine à faire la lumière. Les notes qu'il publie avec une traduction du second Évangile (*Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt*; Berlin, Reimer, 1903) seront donc bien accueillies. Mais on peut regretter qu'il tienne aussi peu compte des travaux de ses devanciers, et qu'il n'ait pu utiliser le travail autrement important de M. J. Weiss sur l'origine et la composition de Marc. On est un peu surpris de lire (p. 7) que Marc (I, 9-11) ignore le baptême chrétien, et que le baptême d'esprit est un baptême sans eau. Quand le rédacteur du second Évangile substitua le baptême d'esprit au baptême de feu dont avait parlé Jean-Baptiste, la coutume de baptiser existait depuis longtemps dans les communautés, et il est inconcevable que Marc n'ait pensé qu'à l'effusion de l'esprit, sans égard au rite baptismal. Les remarques de M. Wellhausen ne portent que sur certains détails, et il est impossible d'en dégager une idée d'ensemble sur la composition, ses étapes et l'esprit de la rédaction. Que la scène de la transfiguration ait été connue d'abord comme une apparition du Christ ressuscité, l'hypothèse est ingénieuse, mais que l'indication des six jours, au début du récit, appuie bien faiblement. La date a pu être ajoutée par le rédacteur qui a intercalé ce tableau entre Mc. IX, 1 et 11-12 *a*, 13. Tout en reconnaissant que Jésus s'est laissé appeler Messie et a été condamné comme tel, M. Wellhausen semble écarter autant qu'il peut des paroles de Jésus l'idée messianique : c'est ce qu'il fait, par exemple, pour les paroles de la dernière cène, qui deviennent les adieux d'un chef d'école employant un acte et des paroles symboliques afin de recommander à ses disciples de rester bien unis entre eux après sa mort.

6. Bien que l'ouvrage de M. J. Weiss sur le second Évangile (*Das älteste Evangelium*, Göttingen, Vandenhoeck, 1903; in-8, XII-414 pages) soit, dans cette *Revue*, l'objet d'une étude spéciale, il convient d'en signaler brièvement ici le contenu et les conclusions principales. L'on y examine le caractère religieux et littéraire de Marc, son rapport avec l'ancienne tradition, la question des sources et de la personnalité de l'auteur. Les deux premières parties de cette critique sont de beaucoup les plus remarquables, la dernière représentant des hypo-

thèses générales qui ne semblent pas suffisamment garanties par l'analyse qui les précède.

On établit sans peine que l'Évangile de Marc n'est pas une œuvre littéraire ni une biographie du Christ, mais plutôt un recueil de prédication apostolique, dépourvu de caractère personnel, ce qui explique la façon dont il a été exploité par Matthieu et par Luc. Les souvenirs de la première communauté y sont comme encadrés dans les idées de Paul. C'est en paulinien que l'évangéliste apprécie l'attitude des Juifs à l'égard de Jésus et la conduite des apôtres galiléens ; qu'il insiste sur les prophéties de la passion ; qu'il parle de la mort rédemptrice ; qu'il raconte la dernière cène ; qu'il rattache une signification symbolique aux anecdotes traditionnelles. A cet égard, il se rapproche du quatrième Évangile.

Il est impossible de reconnaître dans Marc une œuvre homogène et originale, la relation des souvenirs qu'un disciple des apôtres aurait pu recueillir de la bouche de Pierre. Marc a eu des sources, et il dépend, pour une partie notable de ses matériaux, du document dont on admet que Matthieu et Luc dépendent pour les discours du Seigneur. La discussion du travail rédactionnel conduit à cette conclusion. Mais comme le même travail se remarque partout, et jusque dans les récits qui sont censés représenter les souvenirs de Pierre, n'aurait-on pas les mêmes raisons d'affirmer que, pour ces récits même, l'évangéliste dépend aussi d'un document écrit, que ce document soit ou non distinct de celui où il a puisé, avant Matthieu et Luc, les discours de Jésus ?

Dans ces conditions, l'hypothèse du proto-Marc et du deutéro-Marc, que retient M. Weiss, n'est plus guère qu'un embarras. Le document fondamental d'où proviennent, par exemple, la confession de Pierre (VIII, 27-30), la parole concernant la parousie (IX, 1), et celle qui a rapport à Élie (IX, 11-12 *a*, 13) n'est pas, à vrai dire, une première rédaction de Marc, mais une source du second Évangile, le véritable rédacteur du livre étant celui qui a fait la compilation, introduit les compléments, transformé la déclaration messianique et l'annonce de la parousie en instruction sur le Christ qui a sauvé le monde par sa mort et sa résurrection. C'est ce rédacteur qui était pénétré des idées de Paul ; mais rien n'invite à penser qu'il ait été disciple de Pierre ; tout porte à croire, au contraire, qu'il n'a rien de commun avec les apôtres galiléens. On n'imagine pas facilement le même homme racontant d'abord la confession de Pierre, d'après les souvenirs de cet apôtre, et la commentant ensuite, d'après Paul, en la façon que nous voyons. La notice de Papias, que M. Weiss discute longuement, se rapporte à notre Évangile ; mais il faut avouer qu'elle ne lui convient pas. La tradition a fait des conjectures bien avant que la critique risquât les siennes. Les presbytres de Papias semblent avoir été déjà préoccupés de dire les choses les plus avantageuses touchant les Évangiles qui avaient cours dans l'Église. Leurs assertions sont à contrôler. Il est

possible que Marc, disciple de Pierre et auteur présumé de l'Évangile, ne soit pas le même que Jean Marc, le compagnon de Paul ; mais cette circonstance ne fait que compliquer le problème de l'attribution. Quant à retrouver Jean Marc dans le disciple bien-aimé du quatrième Évangile, c'est un coup très hardi et qui ne contribuera sans doute à éclaircir ni la question de Marc ni celle de Jean.

7. La conférence de M. W. Wrede sur le quatrième Évangile (*Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*. Tübingen, 1903) contient une série de remarques judicieuses et instructives touchant la composition et l'objet de ce livre ; quant à son caractère, M. Wrede ne semble pas avoir vu, et, en tout cas, il n'a pas dit assez clairement que l'Évangile johannique est avant tout une œuvre de théologie mystique, rédigée dans un langage symbolique tout à fait analogue à l'allégorie de Philon.

8. Le plaidoyer du même auteur contre l'authenticité de la IIe Épître aux Thessaloniciens (*Die Echtheit des zweiten Thessalonichersbrief*; Leipzig, 1903, in-8, VIII-116 pages) est conduit avec une sorte d'âpre subtilité qui ne satisfait pas toujours le lecteur. Qu'il y ait de grandes ressemblances de fond et de forme entre deux lettres écrites par la même personne, aux mêmes destinataires, et dans le même temps, on n'a pas lieu d'en être surpris. Que, dans le cas présent, ces affinités ne soient pas naturelles et trahissent une imitation réfléchie, c'est ce que M. Wrede ne semble pas avoir démontré jusqu'à l'évidence. Le retour des mêmes pensées et des mêmes formes de langage n'est pas un argument décisif contre l'authenticité. Un homme exempt de prétentions littéraires, qui suit simplement, en écrivant, le cours de ses réflexions et ne surveille pas son style, se répète inévitablement. Que conclure de ce que Paul, après avoir exprimé dans I Thess. III, 11-13, et dans II Thess. II, 15-16, un souhait dans le développement est d'ailleurs assez différent de part et d'autre, se reprend dans les deux Épîtres, en disant ensuite : « Du reste mes frères », quand l'instruction ainsi introduite n'est pas la même ? On peut multiplier de tels rapprochements sans qu'il soit possible d'en rien conclure. Un certain parallélisme dans la distribution générale des deux Épîtres et dans les sujets traités se comprend en toute hypothèse. Ce serait un cas d'imitation extrêmement naturelle, sans vulgaire plagiat ni artifice d'adaptation. L'argument qui est, pour M. Wrede, le principal, a grand besoin de s'appuyer sur celui qu'on a tiré de II Thess. II, 1-11. Ce passage est très ingénieusement discuté, ainsi que III, 17. Le docte commentateur pense que II, 2 et III, 17 s'expliquent seulement dans l'hypothèse d'une fraude littéraire ; et il est certain qu'ils peuvent s'expliquer ainsi. Mais il n'est pas autrement démontré que Paul n'ait pu avoir à prémunir les Thessaloniciens contre une fausse lettre qui leur aurait été adressée sous son nom. Il faut avouer cependant que là est le point délicat de la question. Selon M. Wrede, II, 2 se rapporterait à la Ire Épître, que l'auteur de la IIe

présenterait, non comme apocryphe, mais comme ayant été mal interprétée ; et ainsi la marque d'authenticité que fait valoir III, 17, trahirait, au contraire, l'artifice de la composition. Ce qui est dit, II, 4, de l'Antechrist s'asseyant dans le temple de Dieu, serait un trait de tradition apocalyptique, reproduit par l'auteur, et qui ne supposerait pas l'existence du temple de Jérusalem dans le temps où l'Épître fut écrite.

IV. Histoire de la religion israélite et théologie biblique. — 1. Il y a bien des assertions vagues ou inexactes sur la religion d'Israël dans l'étude de M. Hervé Blondel sur le passage du polythéisme au monothéisme (*Pourquoi le Dieu des Juifs a conquis le monde occidental*. Extrait de la *Revue internationale de sociologie* ; Paris, Giard 1902 ; in-8, 28 pages). On n'a pas le droit d'affirmer que « le début élohiste de la Bible est visiblement empreint d'un naturalisme et d'un polythéisme des mieux caractérisés » ; que « ce récit nous présente une transformation graduelle de la matière (?) sous le souffle des (?) Élohim » ; que « l'œuvre des six jours » équivaut à « la transformation du chaos en six périodes » ; que « le rédacteur jéhoviste » corrige « la conception naturaliste » de son devancier (?). L'idée principale de l'article est que le monothéisme moral des prophètes a conquis le monde gréco-romain précisément parce que c'était un monothéisme moral et que « le dieu moral » devait l'emporter sur « le dieu rationnel ». Cela revient à dire que le Dieu de la religion n'est pas précisément celui de la philosophie, et que c'est le Dieu de la religion qui a tenu la première place dans l'évolution religieuse du monde civilisé. Mais il n'est pas exact de dire que le prophétisme hébreu n'était pas eschatologique. L'eschatologie de l'Évangile fait suite à celle des prophètes. Le règne de justice que ceux-ci attendaient marquait aussi le couronnement de l'histoire, et l'idée de la résurrection des morts n'en a pas changé essentiellement le caractère. Le « royaume des cieux » n'est pas à définir par les « éternelles félicités d'outre-tombe ». Et il n'est pas sûr du tout que, sans le christianisme, le monde fût arrivé tout aussi bien au monothéisme, mais à un monothéisme qui n'aurait pas été antisocial. La religion gréco-romaine allait se décomposant comme religion : c'est pour cela qu'elle a cédé la place à une religion vivante. Elle n'aurait pu prolonger son existence qu'à condition de n'avoir pas de concurrence, et son insuffisance même appelait cette concurrence qui devait la tuer.

2. La troisième édition de l'important ouvrage de M. E. Schürer, l'histoire de la Palestine au temps de Jésus-Christ, s'est achevée par la publication du premier volume et des tables générales (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I ; Leipzig, Hinrichs, 1901 ; in-8, VII-780 pages ; *Register zu den drei Bänden* ; 1902 ; in-8, 101 pages ; sur les volumes II et III, cf. *Revue*, V, 89-91). Le premier volume contient l'introduction et l'histoire politique. Dans l'introduc-

tion, il est traité de la bibliographie, des sciences auxiliaires (archéologie, géographie, etc.), et des sources (I et II Mach., sources perdues, Josèphe, écrivains grecs et romains, littérature rabbinique). L'histoire est partagée en deux périodes : de 175 à 63 a. C., c'est-à-dire de la persécution d'Antiochus à la chute de la dynastie hasmonéenne, et de 63 a. C. à 135 p. C., c'est-à-dire depuis la prise de Jérusalem par Pompée jusqu'au dernier soulèvement des Juifs, au temps d'Hadrien. Suivent des appendices relatifs à Chalcis, l'Iturée, l'Abilène, les rois nabatéens, le calendrier juif, les monnaies juives, les ères grecque, syrienne, romaine, chrétienne, la généalogie des Séleucides, celle des Hasmonéens, celle de la famille hérodienne.

Un peu partout des additions notables ont été faites au texte de la seconde édition, publiée en 1892 (751 pages, avec les tables de l'ouvrage complet). Il va de soi que, dans un ouvrage aussi considérable, le progrès des études et surtout les découvertes archéologiques donnent lieu perpétuellement à des compléments et retouches de détail; M. Schürer lui-même en a déjà signalé toute une série qui n'ont pu trouver place dans sa nouvelle édition (*Theologische Literaturzeitreng* 1er mars 1902, p. 143). Sur tous les points la bibliographie s'est accrue autant qu'il convenait.

Le paragraphe spécial consacré au recensement de Quirinius (Luc, II, 1-5) contient les données nouvelles sur les recensements périodiques qui avaient lieu en Égypte. Même en supposant que l'an 6-7, date du recensement incontesté de Quirinius, coïncide avec celle d'un recensement égyptien, et qu'il y ait eu un recensement syrien, quatorze ans auparavant, coïncidant avec le recensement périodique égyptien, ce recensement de l'an 9-8 n'aurait rien à voir avec Quirinius et n'aurait atteint que la province romaine de Syrie, non le royaume d'Hérode. M. Schürer maintient ses conclusions antérieures : l'histoire ne connaît, au temps d'Auguste, aucun recensement général de l'empire ; un recensement romain ne pouvait amener Joseph et Marie à Bethléem ; un tel recensement ne pouvait avoir lieu Hérode régnant ; Josèphe l'ignore et parle du recensement de l'an 7 comme d'un cas nouveau et inouï jusqu'alors ; un recensement réglé par Quirinius n'a pu avoir lieu au temps d'Hérode, vu que Quirinus n'a pas été gouverneur de Syrie avant la mort de ce prince ; Luc aura confondu les dates, généralisé le recensement de Quirinius et trouvé dans ce recensement l'occasion providentielle qui avait amené de Nazareth à Bethléem les parents du Sauveur.

Le fascicule des tables contient quatre listes : passages bibliques allégués dans les trois volumes, mots hébreux, mots grecs, noms et choses.

Cet ouvrage était et demeure, pour l'importante histoire qui y est traitée, le répertoire le plus complet et le plus sûr, et le meilleur instrument de travail.

3. M. W. Bousset traite spécialement de la religion juive à l'époque

du Nouveau Testament (*Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*; Berlin, Reuther, 1903; in-8, XIV-512 pages). Il passe en revue les sources, le développement du judaïsme en église, le caractère national du judaïsme, la foi individuelle et la théologie, les formes secondaires du judaïsme (judaïsme de la dispersion, Philon, les ésséniens), le problème de l'histoire religieuse. Partout l'érudition est abondante et sûre. La forme du livre est assez aride. L'évolution intérieure du judaïsme est d'ailleurs fort bien décrite, et aussi son évolution extérieure, la dispersion des Juifs et la propagande juive dans le monde grécoromain. L'analyse des espérances messianiques et des idées apocalyptiques est très remarquable. On peut en dire autant des chapitres concernant la foi en Dieu, l'angélologie, la démonologie, les hypostases divines (sagesse, esprit, parole, etc.), la piété individuelle, l'anthropologie et le péché, la morale. Certaines questions sont tranchées un peu rapidement : ainsi la façon dont le mariage et la virginité étaient appréciés chez les Juifs. Une conception peu élevée du mariage et l'estime de la virginité ne sont pas deux choses corrélatives ; les indices que M. Bousset relève en faveur de la seconde apparaissent assez tard et ils ne suffisent point à expliquer l'origine juive du dogme de la conception virginale. On ne peut que souscrire au jugement porté sur le génie de Philon et sur les raisons qui ont contribué à limiter grandement l'influence de sa philosophie mystique : ce qu'il y avait d'excellent dans Philon n'a pas profité aux Juifs mais aux chrétiens. Faut-il admettre une grande influence de l'essénisme sur le christianisme primitif, notamment en ce qui regarde les sacrements et l'abstention à l'égard du culte juif ? Le savant auteur l'affirme plutôt qu'il ne le démontre. Le rite eucharistique tel que l'a pratiqué la première génération chrétienne n'accuse aucune influence étrangère, et pourtant le sacrement est dans saint Paul. Le même apôtre a pratiqué le culte juif jusqu'au terme de sa carrière. Ce n'est pas l'essénisme, mais l'incompatibilité grandissante de la foi chrétienne et du judaïsme traditionnel, qui a constitué un culte chrétien de plus en plus distinct et bientôt séparé du culte juif.

La question des influences étrangères qui ont pu s'exercer sur le judaïsme postexilien est très bien posée et délimitée; mais il est dit avec raison qu'elle est, pour le moment, impossible à résoudre, si ce n'est sur certains points particuliers.

4. M. Perles n'a pas été content du livre de M. Bousset et il le critique longuement (*Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*; Berlin, Peiser, 1903; gr. in-8, 133 pages). Il a raison de penser et de dire que la connaissance de la littérature rabbinique serait grandement utile pour traiter un tel sujet ; mais comme il déclare, en même temps, que cette littérature n'a pas été encore suffisamment explorée, il ne prouve pas que l'ouvrage de M. Bousset, nonobstant des lacunes en partie inévitables, n'ait pas un mérite qui suffise à en justifier la publication. M. Perles ne voudrait même pas qu'on

parlât d'époque du Nouveau Testament, parce que, dit-il, Jésus n'a exercé aucune influence appréciable sur le développement de la religion juive. Mais M. Bousset n'entendait pas sans doute fixer une époque de l'histoire juive; il se proposait d'éclairer les origines du christianisme par la description du milieu où le christianisme a pris naissance. Le mouvement chrétien l'intéresse plus que l'histoire ultérieure du judaïsme, et son point de vue n'est pas aussi déraisonnable qu'il paraît à M. Perles.

M. Bousset a répondu à son critique dans une brochure qui a sur la précédente, entre autres avantages, celui d'être assez courte et modérée de ton (*Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum*; Berlin, Reuther, 1903, in-8, 46 pages).

3. On trouvera dans la conférence de M. Fiebig, *Talmud und Theologie* (Tübingen, 1903; in-8, 30 pages), une idée juste de la contribution que les sources talmudiques peuvent fournir à l'histoire des origines chrétiennes. Certains détails pourraient donner lieu à contestation, par exemple les indications alléguées pour justifier la date que le quatrième Évangile assigne à la mort du Christ.

5. M. J. Meinhold, qui croit impossible, et non sans quelque apparence de raison, d'écrire une histoire d'Israël, a voulu exposer au moins l'histoire d'une idée qui a tenu sa place dans l'évolution de la religion israélite, l'idée du « reste », du groupe de fidèles, on peut dire du petit nombre des élus, qui doit échapper au châtiment que Iahvé amène sur son peuple et avoir part au règne de justice (*Studien zur israelitischen Religionsgeschichte;* I, *der heilige Rest;* I, *Elias, Amos, Hosea, Jesaia*. Bonn, Marcus, 1903; in-8, XVIII-159 pages). On a voulu faire remonter cette idée jusqu'à Élie, qui aurait été le premier prédicateur du monothéisme. M. Meinhold essaie d'établir, par une analyse fort bien conduite, que ni le rôle d'Élie, autant qu'on peut le connaître, ni même sa légende n'autorisent une semblable conclusion. Élie combat le Baal de Tyr, mais rien ne prouve qu'il se soit élevé au-dessus de la conception du dieu national; ceux « qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal » ne sont pas un « Israël selon l'esprit », mais les Israélites qui n'ont pas abandonné le Dieu d'Israël. Dans Amos, Juda serait épargné par la colère de Iahvé et serait ainsi « le reste », mais pas encore au sens où l'entend Isaïe. Osée ne s'occuperait pas de Juda; il envisagerait la punition d'Israël comme devant être suivie de repentir et de réconciliation avec Iahvé. Isaïe serait arrivé, au temps d'Achaz, à l'idée « du reste ». M. Meinhold a une explication très ingénieuse de la prophétie d'Emmanuel, en qui il voit, avec beaucoup de vraisemblance, un fils d'Isaïe; mais il aurait pu insister davantage sur ce que la rédaction actuelle veut suggérer une autre idée. L'analyse des conceptions d'Isaïe et de leur développement est très originale et très pénétrante; peut-être corrige-t-elle utilement sur plusieurs points de détail les conclusions des plus récents commentateurs d'Isaïe.

6. M. W. Erbt ne se propose rien moins que d'expliquer tout le développement de la législation mosaïque antérieure à la captivité (*Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda;* Göttingen, Vendenhoeck, 1903; in-8, vii-120 pages). Il sait distinguer dans le Deutéronome la loi qui régla la réforme d'Ezéchias, et celle qui régla la réforme de Josias; il connaît aussi et décrit les circonstances qui ont inspiré les prescriptions législatives du Iahviste et de l'Élohiste; il attribue sans hésitation le décalogue à Moïse. Sa dissertation se présente comme un essai ingénieux et érudit, mais d'une solidité plus apparente que réelle, comme un échafaudage d'hypothèses qui ont un peu trop l'air de se prendre pour des certitudes. Dès le début, la découverte de la Loi, sous Josias, est comparée à celle des inscriptions de fondation dans certains textes cunéiformes. Le temple n'a pas été reconstruit sous Josias, et les rédactions de la Loi n'étaient pas à mettre en rapport avec la construction de cet édifice.

7. Le travail de M. P. Volz sur l'eschatologie juive (*Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba;* Tübingen, 1903; gr. in-8, xvi-412 pages) est tout à fait remarquable par sa belle ordonnance, la sûreté de sa méthode et l'abondance de ses informations. On y trouve l'analyse de la littérature eschatologique, l'histoire du développement de l'eschatologie, la description analytique des actes et des états eschatologiques (fin, derniers temps, Messie, résurrection, jugement, etc.).

Les caractères généraux de l'apocalyptique juive et les traits particuliers des différentes sources apocalyptiques sont bien définis. A noter l'interprétation du « fils d'homme », de Dan., vii, 13, en qui M. Volz reconnaît le Messie. Dans l'histoire et la description de l'eschatologie, l'auteur excelle à montrer la variété des conceptions, l'enchevêtrement des influences et des doctrines. Certains problèmes sont simplement posés, par exemple : d'où vient l'idée de la fin du monde. M. Volz se contente de répondre que, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, les principaux facteurs sont probablement une influence extérieure et le besoin religieux de la conscience israélite. En revanche, les conditions dans lesquelles s'est formée la foi à la résurrection sont parfaitement exposées. Ce qui est dit des rôles de salut, des personnes qui sont les agents de Dieu dans le drame eschatologique, est d'un particulier intérêt : notices sur le prophète qui doit venir, sur le retour de Moïse, d'Élie, d'Hénoch, l'intervention des anges, conceptions plus ou moins équivalentes à celles du Messie, enfin sur le Messie-roi. La question messianique, relativement à Jésus, n'est donc pas aussi simple qu'on pourrait croire : il s'agit de savoir quel Messie il voulait être. M. Volz observe à bon droit qu'il ne faut pas chercher trop de mystère dans le titre messianique de « fils de l'homme » ; il ne discute pas, d'ailleurs, l'emploi de ce titre dans les Évangiles, réservant peut-être pour une étude spéciale l'eschatologie du Nouveau Testament. On souhaiterait quelques explications sur la légende du premier homme qui aurait vaincu les monstres du chaos (p. 218) et qui serait devenu le Messie

préexistant. Ce premier homme est une figure mythologique, et il pourrait bien avoir commencé par être un dieu. Quand le faux Esdras montre le Messie sortant de la mer, est-ce uniquement pour signifier le temps où il est caché, et n'y aurait-il pas là encore un élément mythologique? Est-ce par hasard que Jésus (Marc, I. 10) est déclaré Messie « en sortant de l'eau »?

A propos du règne de Dieu, M. Volz distingue, chez les rabbins comme dans l'Évangile, un double élément, eschatologique et intérieur; mais on aimerait voir la preuve de ce qu'il ajoute, à savoir que Jésus a réalisé l'unité des deux éléments, transformant l'idée du royaume préparé au ciel et qu'on attend, en celle d'un royaume qui se fait progressivement et que l'on fait. Cette idée du développement tient bien peu de place dans l'Évangile, si tant est qu'elle y soit.

On ne lira pas sans grand profit les chapitres concernant le jugement, la damnation, les élus, le salut et le bonheur. M. Volz paraît s'avancer beaucoup en disant que le festin messianique est une pure image. Un rabbin de l'époque tamuldique a pu dire qu'on ne mange ni ne boit dans le royaume des cieux, cette déclaration ne fait pas loi pour l'interprètation des textes anciens. Il y a un milieu entre l'idée d'une félicité toute matérielle et celle d'un bonheur tont spirituel, et il est impossible de prendre pour une simple métaphore les paroles du Christ lui-même : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce que je le boive nouveau dans le royaume des cieux. » Le festin messianique est aussi réel, à sa façon, et comme repas, que la dernière cène. La royaume doit se réaliser sur la terre, avec des hommes vivants. On voit, dans l'Évangile, que « les enfants du royaume » ne se marieront pas; mais il n'est pas dit qu'ils ne mangeront ni ne boiront. L'auteur de l'Apocalypse (XXII, 1-2) n'a-t-il pas soin de réserver aux élus le fleuve de vie et l'arbre de vie?

8. M. W. Baldensberger réédite, en la développant, la première partie de son travail sur la conscience du Christ (*Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums;* Strasbourg, Heitz, 1903; in-8, XII-240 pages). Le plan de l'ouvrage est régulier et didactique : les sources, le sens des espérances messianiques, l'évolution des idées apocalyptiques, la nature de l'apocalyptique. Le tout se lit facilement, d'autant plus facilement que les vues de l'auteur semblent parfois un peu systématiques. Ainsi cette assertion : « Le judaïsme avait deux pôles, le nomisme et le messianisme », est une vérité générale qu'il ne faut pas entendre trop absolument, vu que la Loi représente, dans le judaïsme, un élément plus consistant et d'influence plus uniforme que l'espérance messianique. La part du travail exégétique sur les Écritures, dans le développement de l'eschatologie messianique, est bien expliquée; de même, l'influence du milieu, par exemple le rapport de l'angélologie avec la façon de se représenter le Messie en être céleste. M. Baldensberger remarque fort judicieusement que les messianistes juifs avaient, à cet égard, préparé la voie aux speculations christolo-

giques de Paul et de Jean. Dans l'ensemble, son livre est un essai, louable et heureux, pour comprendre, en quelque sorte, par le dedans l'idée messianique, en reconstituant l'harmonie logique de son évolution. L'on peut trouver seulement que les explications se substituent quelque peu à l'histoire. Notons (p. 18) une hypothèse singulière : la prédication du Christ aux esprits, dont parle I Pier. iii, 19-20, serait un acte du Christ préexistant (conformément à l'opinion de Spitta) et incarné dans Hénoch. Le passage en question peut-il s'entendre naturellement d'autre chose que de la descente du Christ aux enfers?

9. S'il est un sujet délicat, c'est celui qu'aborde M. Oscar Holtzmann : Jésus était-il un « extatique »? (*War Jesus Exstatiker?* Tübingen, Mohr, 1903; in-8, viii-143 pages). Peut-être l'auteur aurait-il bien fait de dire clairement d'abord ce qu'il entend par extatique. Il semble que le mot soit pris au sens de « visionnaire », mais sans la nuance défavorable que ce qualificatif pourrait comporter en français. Certaines choses, dans l'activité de Jésus, appartiendraient au genre extatique, et d'autres non. Ainsi le Christ aurait acquis la certitude de sa vocation messianique dans la vision qu'il eut lorsque Jean le baptisa. Vision aussi la tentation dans le désert. Donnée extatique la foi au prochain avènement du royaume céleste; de même, la promesse du centuple à qui abandonnera tout pour suivre le Sauveur, la prévision de la passion, la parole concernant la communauté fondée sur Pierre, les mots prononcés sur le pain et la coupe eucharistique dans la dernière cène. Mais les idées que le Christ professait touchant le pouvoir politique, l'impôt, le travail, la bonté de Dieu, la charité du prochain n'étaient pas d'un extatique. C'est l'extase qui aurait poussé Jésus à divulguer ce trésor spirituel. Jésus aurait été possédé de l'esprit divin comme les démoniaques étaient possédés du mauvais esprit; il était avec l'Esprit dans une relation personnelle, et M. Holtzmann n'hésite pas à admettre que le Christ a parlé de sa « mère l'Esprit-Saint », comme il était dit dans l'Évangile des Hébreux.

Sauf le respect qu'on doit à cet apocryphe, la dernière conclusion paraît bien contestable. Et les autres sont également sujettes à caution. En général l'exégèse de M. Holtzmann semble manquer un peu de pénétration et de finesse. Le caractère symbolique de récits tels que ceux du baptême, de la tentation, de la multiplication des pains, n'a pas été senti. Les conditions dans lesquelles s'offrent, eu égard au développement de la tradition évangélique, les paroles du Christ à Pierre sur la fondation de l'Église, les prophéties de la passion, les formules eucharistiques, n'ont pas été suffisamment comprises. Un examen plus sévère des textes ne permettrait pas d'affirmer que le Christ a eu des visions, bien que le fait n'ait rien d'impossible en soi. Mais la teneur générale de son enseignement n'oblige point à le supposer.

Cependant il est certain que toute sa pensée, toute son activité sont dominées par d'autres principes que ceux de la raison vulgaire. On peut dire que l'impulsion de sa vie est religieuse, et l'on peut ajouter

uniquement, ardemment religieuse. Si M. Holtzmann appelle extase les simples et profondes intuitions de la conscience, la superbe assurance de la foi, il aurait dû s'exprimer autrement. Car ce n'est pas tout à fait la même chose que Jésus se soit cru Messie pour avoir vu les cieux ouverts et la colombe du Saint-Esprit, et qu'il ait ressenti en son âme ce que, faute de termes mieux appropriés, on peut nommer l'appel messianique, qu'il y ait adhéré, par l'effet d'une lumière tout intérieure, d'un mouvement irrésistible. La circonstance de son baptême peut avoir eu une influence décisive sur le développement de sa conscience messianique, sans que la vision céleste, qui a été conçue d'abord comme le sacre du Messie, se soit déroulée en son esprit telle que les évangélistes nous la racontent. Le récit est déjà une interprétation théologique et apologétique du fait qui a pu se passer.

D'autre part, rien dans l'enseignement de Jésus ne peut être considéré comme indépendant du point de vue messianique. Il importe assez peu que la matière des paraboles soit prise de l'observation journalière; les paraboles n'en concernent pas moins l'économie du royaume des cieux, et elles ne prouvent pas que leur auteur ait eu grande attention aux intérêts de la vie présente. Les deux parts que l'on veut faire dans l'expérience religieuse du Christ semblent indiscernables. Le visionnaire et l'homme pratique de M. Holtzmann se fondent en quelque chose de plus haut, qui n'est proprement ni l'un ni l'autre, à savoir une conscience pénétrée d'un idéal religieux très pur et dominée par le sentiment d'une vocation unique pour le réaliser.

10. Dans une brochure clairement écrite et bien ordonnée (*Die Reichgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus*; Tübingen, 1903; in-8, 58 pages), M. P. Wernle examine sommairement, mais avec un grand sens critique, l'idée du royaume de Dieu dans Paul, dans l'Apocalypse, dans Matthieu, Luc, Marc, le premier recueil des discours du Christ. Dans Paul, l'idée est double, eschatologique et ecclésiastique; de même dans l'Apocalypse, où l'on trouve un sentiment très vivant du règne du Christ dans l'Église; la même notion se rencontre dans quelques passages de Matthieu qui expriment une pensée de l'évangéliste. D'autres passages du premier Évangile donnent à entendre que le royaume est déjà présent parce que les miracles de Jésus détruisent l'empire de Satan. Le point de vue eschatologique domine exclusivement dans Luc. M. Wernle propose une explication originale du passage si discuté (Luc, xvii, 21) : « Le royaume de Dieu est chez vous ». L'évangéliste aurait voulu dire que le royaume arrivera subitement, sans signes avertisseurs. Cette interprétation paraît très soutenable. Dans Marc, le point de vue eschatologique l'emporte, mais n'exclut pas une présence initiale du royaume. Dans le recueil de discours, quelques passages seulement supposent le royaume présent dans l'Évangile. M. Wernle les discute : Matth. xi, 11-12, serait un morceau d'apologétique primitive, contre les secta-

teurs de Jean-Baptiste; et pareillement Matth. xii, 28, contre les Juifs; les paraboles du sénevé et du levain, que l'on entend souvent des progrès du royaume dans le présent, s'entendent bien plus facilement au sens eschatologique, comme opposant l'humble ministère de Jésus à la consommation du royaume céleste. Toujours est-il que le point de vue du Christ a été rigoureusement eschatologique. M. Wernle pense que l'idée apologétique, du royaume déjà présent en germe par les miracles, remonte aussi à Jésus lui-même et prépare l'idée du règne dans l'Église, comme on la trouve chez Paul. La pureté du cœur et toute la morale évangélique ne sont pas le royaume, mais les conditions d'admissibilité au royaume. Telle est bien la physionomie historique de l'Évangile.

11. Le livre de M. H. Schell, sur le Christ (*Christus*; Mainz, Kirchheim, 1903; gr. in-8, 156 pages) est assez difficile à définir : ce n'est pas une histoire de Jésus, car il y manque la critique des sources évangéliques, et l'on y trouve tout autre chose qu'un exposé méthodique de ce qu'un historien peut savoir de la vie et de l'enseignement du Christ; ce n'est pas une philosophie générale du christianisme, car la majeure partie du livre concerne l'explication des Évangiles et la carrière du Sauveur; ce n'est pas une apologie du Christ et du christianisme, car le livre, dans l'ensemble, n'est pas une œuvre de controverse et de polémique. Et peut-être l'impression assez confuse que laisse cet ouvrage, qui est d'un prêtre philosophe et d'un écrivain sincère, tient-elle à ce qu'il est un peu tout ce qui vient d'être dit, sans l'être parfaitement, sans réussir à donner une vue claire et précise de ce qu'a été Jésus dans l'histoire et du rapport qui existe entre le christianisme et le Christ.

On pourrait critiquer le plan de l'œuvre où les quatre Évangiles viennent successivement, comme des témoignages directs et distincts, sous les rubriques suivantes : le Christ de Marc, le royaume de Dieu et la religion intérieure; le Christ de Matthieu, le royaume de Dieu dans le discours sur la montagne; le Christ de Luc, le royaume de la charité secourable; le Christ de Jean, la religion de la vraie vie. On ne voit pas bien comment la religion intérieure caractérise Marc plutôt que les autres Évangiles; et si Jean est une source précieuse pour l'histoire du christianisme primitif, on n'en peut dire autant par rapport à la vie et à la prédication de Jésus. Quant à l'idée du royaume de Dieu, haute école de personnalité spirituelle, par les préceptes de religion intérieure, d'activité forte et de charité universelle, c'est, à la juger sans rigueur, une interprétation partielle, non une expression exacte de l'Évangile. Il faudra bientôt rappeler aux théologiens, catholiques et protestants, que le christianisme est entré dans le monde comme une espérance et qu'il est, aujourd'hui encore, une espérance pour ceux qui croient réellement à la parole du Christ.

M. Schell a voulu traiter, après M. Harnack, la question du rapport entre l'Évangile et la civilisation, la propriété, le travail. Il expose surtout sa propre façon d'entendre ces choses, et il ne semble pas voir

que l'Évangile a été prêché en dehors de toute préoccupation à l'égard des conditions normales d'une société durable. Il y a peut-être beaucoup de philosophie, mais il y a certainement un peu de subtilité à dire que Jésus a recommandé le progrès dans la connaissance de Dieu (?) et conséquemment le travail scientifique, comme il a recommandé tous les progrès moraux et sociaux dans la pratique de la charité. L'auteur est beaucoup mieux inspiré quand, marquant le rapport de l'Église avec l'Évangile, il dit que l'Église a été la forme nécessaire du royaume de Dieu, l'Évangile en action.

12. L'ouvrage de M. H. Weinel (*Jesus im neunzehnten Jahrhundert*; Tübingen, Mohr, 1903; in-8, VII-311 pages), nonobstant la différence de la forme, est aussi un essai d'interprétation moderne de l'Évangile, mais au point de vue qui est celui de M. Harnack dans son *Essence du christianisme*. M. Weinel donne un exposé assez instructif de ce qu'est devenu le Christ pour les critiques tels que Paulus, B. Bauer, Strauss, pour ceux qui ont vu dans Jésus un réformateur de la morale et du culte, pour ceux qui ont reconnu en lui un réformateur social, pour les théosophes et ceux qui veulent faire dépendre le Christ de Bouddha, pour Tolstoï et d'autres contemporains, dont est M. Schell. Chemin faisant, l'auteur explique sa manière d'entendre Jésus et le christianisme. Selon ses prévisions, l'avenir appartient au pur Évangile, qui dissoudra les Églises. Cela est bien difficile à croire, l'Évangile, après tout, n'ayant vécu et duré jusqu'à présent que par l'Église, sans compter que la religion de M. Weinel ne se dégage pas toute seule des textes évangéliques.

13. Il est souvent question de « l'esprit » dans le quatrième Évangile, et la notion de l'esprit y est certainement fondamentale. On conçoit que M. Goguel ait voulu consacrer à cette notion une étude spéciale et suffisamment développée (*La notion johannique de l'esprit*; Paris, Fischbacher, 1902; in-8, 171 pages), pour déterminer les antécédents non chrétiens (hébraïsme, judaïsme, philonisme) et chrétiens (Jean-Baptiste, Jésus, la conception populaire dans les Synoptiques, les Actes et l'Apocalypse, la notion paulinienne) de la doctrine johannique, puis cette doctrine elle-même et ce que le quatrième Évangile entend par le monde de l'esprit et celui de la chair, par l'action de l'esprit avant, pendant et depuis le ministère du Christ. Travail consciencieux et méthodique, assez bien documenté.

« La pensée de Jésus nous est fort mal connue, dit M. Goguel. Nous ne sommes même pas en mesure de dire si cette notion a été un élément important de sa pensée. » Dans ces conditions, il est assez téméraire de mettre l'essence du christianisme dans la doctrine de l'Esprit. La question méritait d'être examinée plus à fond. C'est au moins un fait très significatif que la plus ancienne tradition de l'Évangile se soit expliqué l'action messianique de Jésus par une pleine communication de l'Esprit divin. On comprend que Jésus lui-même ne se soit livré à aucune dissertation sur ce sujet; mais les indices qu'on peut

recueillir dans les Évangiles permettent sans doute d'affirmer que la tradition n'a pas simplement interprété le Christ, et qu'elle reflète directement sa pensée, bien que l'idée de l'esprit communiqué soit subordonnée à celle de la filiation divine et qu'elle n'en épuise pas le contenu. Est-il bien exact de dire qu'il y a contradiction entre l'idée du baptême d'esprit et celle de la naissance surnaturelle? En lisant les récits de la naissance, on voit très bien qu'ils anticipent le baptême d'esprit, en le reportant au premier instant de l'existence de Jésus.

De même, la contradiction que M. Goguel trouve entre la conception johannique de l'incarnation et la christologie de Marc ou celle de Matthieu pourrait bien tenir à une interprétation défectueuse du quatrième Évangile. Jean opère, lui aussi, avec la notion de l'Esprit, et son Christ n'est pas précisément « le fils d'un Dieu, préexistant de toute éternité, qui s'incarne dans la personne historique de Jésus de Nazareth ». Si on l'entend bien, Jean veut dire que le Christ est né de Dieu en tant qu'il a reçu la plénitude d'esprit divin qui est dans le Verbe éternel, tout comme les chrétiens deviennent enfants de Dieu par le don de l'Esprit qu'ils reçoivent avec l'eau baptismale. Il est vrai que la descente de l'Esprit, dans le quatrième Évangile, est un signe pour Jean-Baptiste; mais elle est aussi bien autre chose, et ici encore il suffit de lire attentivement le texte pour s'apercevoir que le Précurseur, par cela même qu'il a vu descendre l'Esprit, est institué témoin de l'incarnation. L'évangéliste ne conçoit pas la vie de Jésus comme faisant suite à la préexistence éternelle du Verbe, mais comme dominée par le Verbe-Esprit-Dieu, de façon à être la manifestation sensible de la lumière et de la vie éternelles. La notion de personne est à l'arrière-plan, et, bien que le Christ ne soit pas une personnalité distincte du Verbe, ce n'est pas sur cette conception que Jean édifie sa christologie. On peut dire qu'il commente et traduit Marc, mais il n'a pas voulu le contredire, et il ne le contredit pas.

Il ne semble pas non plus que M. Goguel ait bien saisi l'économie du symbolisme johannique. Ce n'est pas assez de retrouver dans l'eau et le sang que le coup de lance fait jaillir du côté du Christ un symbole de l'Esprit. L'eau et le sang figurent directement les sacrements chrétiens du baptême (discours à Nicodème) et de l'eucharistie (discours sur le pain de vie), par le moyen desquels le Christ glorifié communique son Esprit à ses fidèles. Et l'on méconnaît le principe fondamental du quatrième Évangile en supposant que l'action de l'Esprit doit être indépendante de tout élément sensible. La pneumatologie de Jean n'est pas plus docète que sa christologie, dont elle fait d'ailleurs partie; de même que le Verbe se manifestait et agissait par Jésus, l'Esprit se manifeste et agit dans la parole évangélique et dans les rites chrétiens, sans y être enfermé. Pareillement, ce que le Christ johannique dit de son retour ne doit pas plus s'entendre du don de l'Esprit, à l'exclusion des apparitions du Sauveur ressuscité, que de ces apparitions, à l'exclusion du don de l'Esprit; mais il faut l'entendre

des deux à la fois, le retour par les apparitions figurant le retour par l'Esprit, ainsi qu'il résulte de l'apparition principale (Jean, xx, 22), où Jésus souffle sur ses disciples pour leur donner l'Esprit-Saint.

14. Il n'est pas possible de manier les textes plus délicatement, de les analyser plus clairement que M. E. Sokolowski. Le sujet de son étude, notions de l'esprit et de la vie dans saint Paul (*Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus*; Göttingen, Vandenhoeck, 1903; in-8, xii-284 pages) est limité, et il s'y enferme, mais on peut dire qu'il l'a pénétré jusqu'au fond. Il examine successivement l'idée de la vie, le rapport de la vie et de l'esprit, l'action de l'esprit, l'anthropologie de Paul, l'origine de toutes ces conceptions, qui ne forment pas un ensemble parfaitement homogène. La dernière partie reprend en sous-œuvre toutes les précédentes, pour les compléter et les expliquer. Autant que l'évidence le permet, et peut-être un peu davantage, l'auteur établit ce que Paul doit au judaïsme, à l'hellénisme, au judéo-christianisme; il montre surtout la part qu'il convient de faire, dans l'élaboration de ces éléments, à la personnalité de Paul et à ses expériences religieuses; il explique ainsi fort bien pourquoi la doctrine de l'Apôtre n'arrive pas à constituer un système dont l'équilibre logique soit entièrement satisfaisant. L'analyse des notions pauliniennes d'esprit et de vie, et des éléments qui y sont entrés, est particulièrement remarquable, purement historique et critique. L'absence de préjugé théologique est surtout sensible dans la discussion du rapport des idées pauliniennes d'esprit et de vie avec l'idée de la justification. Les commentateurs protestants ont beaucoup de peine à abandonner la théorie de la justice purement imputative. M. Sokolowski n'hésite pas à dire que la vie nouvelle du chrétien n'est pas une simple conséquence de la justification, mais qu'elle ne se distingue pas réellement de la justification même. Il montre bien aussi la relation de l'esprit avec le baptême; mais il écarte un peu vite l'idée d'une relation analogue entre l'esprit et l'eucharistie. Cette relation paraît exister, aussi étroite que pour le baptême, bien que moins nettement définie, dans les écrits de Paul.

Bellevue.

Alfred Loisy.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

M. Houtin, bien connu par ses excellents travaux sur l'apostolicité des églises de Gaule et sur la question biblique, entreprend de nouveau l'histoire d'une question. De toutes les manières de traiter une matière, c'est peut-être la plus sûre d'arriver à une solution. Il fait l'histoire de l'*Américanisme* (Paris, Nourry, 1904). Une première par-

tie traite de l'américanisme aux États-Unis et essaye de dégager la physionomie particulière qu'a prise l'Église catholique dans l'état de civilisation spécial au nouveau monde anglo-saxon ; il signale les principales crises intérieures qu'y a traversées l'Église. Une seconde partie s'occupe de l'américanisme en France. Les « néo-chrétiens », entre 1890 et 1892, s'étaient rapprochés de l'Église dans un esprit, sinon de foi du moins de sympathie, cherchant la voie de conciliation entre leurs tendances modernes et le besoin de croire qui les tourmentait. Le spectacle du catholicisme s'épanouissant aux États-Unis, dans les conditions les plus « modernes » que l'on pût souhaiter, parut leur offrir une leçon de chose très féconde, et démontra la possibilité pour l'Église, sans sacrifier son dogme défini, de se rapprocher du siècle. La politique républicaine de Léon XIII semblait une confirmation de ces manières de voir. Les mêmes influences, qui se montrèrent hostiles à la politique du rapprochement avec la République, travaillèrent à l'échec des tendances libérales dans l'Église de France. Elles y réussirent au delà de toute espérance. Un ou deux néo-chrétiens de marque passèrent à l'Église ; quelques autres, furieux de leurs espérances déçues, se retournèrent contre elle et lui firent désormais une opposition militante et acharnée. Vers le même temps, l'attitude de la masse du parti catholique et des journaux religieux dans divers événements de politique contemporaine accrurent l'hostilité générale envers l'Église et confirmèrent le préjugé qu'aucun *modus vivendi* sérieux n'était possible entre la société moderne et l'ancienne Église. De cet ensemble de causes naquit la campagne menée actuellement contre l'Église en France. M. Houtin arrête son exposé vers 1902. Son ouvrage est un répertoire extrêmement riche de citations et de renvois bibliographiques qui seront d'une grande utilité aux historiens futurs. On pourrait lui reprocher de ne pas dégager les grandes lignes de l'ensemble des matériaux accumulés avec tant de soin et de diligence.

La brochure de M. Louis Ihmels, professeur à l'université d'Erlangen, *Die Selbstständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie*, Erlangen et Leipzig, Deichert (Georg Boehme) 1901, 34 p. 1 Mk, revient sur la difficile question de la certitude religieuse et s'efforce de montrer que la dogmatique doit conserver son caractère propre de science religieuse, sans tomber tout entière, pour des raisons de méthode et de rapports avec la philosophie, dans la dépendance de cette dernière science.

Paris.

Jules Dalbret.

Le Gérant : M.-A. Desbois

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

ÉTUDES SUR LES PÉNITENTIELS

V

PÉNITENTIEL D'ARUNDEL. — LE PÉNITENTIEL DU PSEUDO-GRÉGOIRE III. — LE PÉNITENTIEL ROMAIN D'ANTOINE AUGUSTIN. — CONCLUSION GÉNÉRALE.

Mgr Schmitz a encore classé parmi les pénitentiels romains le pénitentiel désigné, à raison de la collection où en est conservé le manuscrit, sous le nom de pénitentiel d'Arundel [1]. Ce recueil provient d'un manuscrit, jusqu'ici unique, appartenant au fond Arundel du British Museum, où il porte le n° 201. Le manuscrit est donné comme datant du XIIIe siècle ; d'après l'information qu'a bien voulu me transmettre M. Edward Scott, il a été incontestablement transcrit par la main d'un scribe anglais.

Visiblement l'auteur de ce recueil tient, sur beaucoup de points, à se rattacher aux prescriptions canoniques [2] ; mais il ne se fait pas scrupule de les modifier et d'en compléter les sanctions. Au surplus, le pénitentiel d'Arundel reflète l'organisation, déjà développée, et codifiée, de la féodalité ; c'est ainsi qu'il distingue entre la guerre publique (*publicum bellum* [3]) dirigée par le roi et celle que dirige le *princeps*, et qu'il énumère quatre serments de fidélité (*sacramentum fidelitatis regis*, *aut principis*, *aut patriae*, *aut domini* [4]).

1. Schmitz, I, p. 432 et ss.
2. C'est peut-être à cause de cela qu'on trouve en tête du recueil la mention : *Ex paenitentiali Romano.*
3. C. 11.
4. C. 32.

D'ailleurs le pénitentiel d'Arundel cite à plusieurs reprises des textes provenant des conciles de la seconde moitié du IXe siècle (Worms, 868; Troyes, 878; Tribur, 895 [1]). Il est donc certain qu'il n'a pu être rédigé avant le Xe siècle. J'imagine qu'il date plutôt du XIe. C'est une œuvre tardive, isolée, qui n'a exercé qu'une très faible influence. Encore que le recueil d'Arundel essaie de reproduire la discipline canonique, il n'y a pas la moindre raison d'y voir un livre qui se rattache par ses origines à l'Église romaine. Je crois qu'il serait superflu d'insister sur ce point.

Je tiens, en terminant, à dire quelques mots de deux recueils que leurs titres permettraient à des observateurs superficiels de considérer comme des pénitentiels romains, quoique Mgr Schmitz ne les range pas dans le groupe des pénitentiels auxquels il attribue cette qualité.

Il convient d'abord d'appeler l'attention du lecteur sur le pénitentiel dit de Grégoire III [2]. Ce recueil, publié par Mansi, puis par Wasserschleben, a été fait de divers éléments parmi lesquels on peut signaler quelques textes conciliaires de l'*Hispana*, un canon apocryphe du concile de Chalcédoine [3], des textes pénitentiels tirés des séries diverses qui circulaient dans l'Empire franc, et quelques fragments de la lettre, d'authenticité incertaine, adressée par saint Grégoire à saint Augustin de Canterbury [4]. A ces textes l'auteur a ajouté, à diverses reprises, des réflexions personnelles ; il a introduit assez fréquemment

1. Le concile de Tribur est cité dans le c. 1. Le c. 7 est en relations avec un canon de Worms (c. 39) qui défend au maître de faire punir un esclave sans jugement. Le c. 10 rappelle le canon 36 de Tribur; le c. 16 répète le c. 27 de Worms. Le c. 25 procède d'une décision du concile de Troyes de 878 (cf. Schmitz, *op. cit.*, passim).

2. Texte dans Wasserschleben, p. 584 et s. Cf. p. 85.

3. Wasserschleben, p. 540 et 682.

4. Jaffé-Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, n° 1843.

des atténuations aux pénitences, sous la formule *humanius dicunt*, et il a inséré un certain nombre de définitions empruntées aux *Etymologiae* d'Isidore de Séville.

Ce recueil, présenté comme l'œuvre du pape Grégoire III, est certainement apocryphe. En effet, ainsi que Wasserschleben l'a montré [1], l'auteur a utilisé dans sa préface la lettre d'Ebbon à Halitgaire, placée en tête du pénitentiel de l'évêque de Cambrai. Or cette lettre a été rédigée entre 817 et 830, tandis que le pontificat de Grégoire III remonte aux années 731-741. Ce ne peut donc être l'œuvre de Grégoire III ; il va de soi que ce n'est pas l'œuvre d'un de ses successeurs, qui n'eût pas emprunté le nom d'un pontife antérieur en date pour donner autorité à ses décisions. C'est donc une œuvre purement privée. J'ajoute que cette œuvre a exercé quelque influence en Italie et n'en a exercé que là. Le pénitentiel dit de Grégoire III a passé presque tout entier dans le livre IX, consacré à la pénitence, de la collection canonique du *Vaticanus* 1349 ; il y est dépecé et mêlé à beaucoup d'autres textes pénitentiels, authentiques ou apocryphes. Il a aussi servi au rédacteur de la collection canonique en cinq livres du *Vaticanus* 1339, et a fourni ainsi des éléments aux nombreux recueils italiens qui en sont issus. Il y a donc lieu de croire que le pénitentiel du pseudo-Grégoire III est l'œuvre d'un clerc italien qui ne l'a certainement pas composé avant le milieu du IXe siècle. A-t-il été composé à Rome, nous n'oserions pas plus l'affirmer que le nier.

En tête de ses *Canones paenitentiales*, imprimés à Valence en 1583, Antoine Augustin a publié un recueil qu'il a appelé *Paenitentiale Romanum*. Dans sa préface, il déclare qu'il n'y a pas à se méprendre sur la valeur de cet ouvrage. C'est, il n'y a pas à en douter, un recueil

1. P. 85.

de basse époque, où se rencontrent des textes de Grégoire VII, d'Urbain II et même de Calixte II et d'Innocent II. On y trouve aussi des textes canoniques [1], des fragments pseudo-isidoriens et d'autres apocryphes, des textes d'origine insulaire, des interrogations à l'usage des confesseurs. Quelques-uns des textes qui y sont insérés portent spécialement l'inscription *Ex Paenitentiali Romano;* la plupart de ces fragments, mais non tous, proviennent du livre VI d'Halitgaire [2]. En tout cas cette inscription répétée en tête de divers chapitres prouve bien que, dans la pensée du compilateur, cette œuvre considérée dans son ensemble n'était pas un pénitentiel romain; c'est donc à tort qu'on lui a attribué et qu'on lui attribue rait encore cette qualité.

Arrivé au terme de cette série d'études, portant sur les pénitentiels que Mgr Schmitz a classés comme des pénitentiels romains et sur deux autres recueils en faveur desquels on pourrait, à première vue, formuler les mêmes prétentions, je crois devoir présenter en bref mes conclusions générales.

1. Le *Vallicell. I*um est, à mon avis, un recueil tiré des trois séries de textes (série canonique, série de Théodore et série de Cumméan) en usage dans l'Église franque dès

1. Des textes des conciles germaniques du IXe siècle, concile de Tribur et autres, y ont été insérés.

2. (Page 12) I, 33 = Hal. VI, 46.
(Page 24) III, 19 — — 54.
(Page 28) III, 22 et 23 portent l'étiquette *ex paenitentiali Romano*, mais à tort, je crois; nombre de décisions du chapitre 23 proviennent de Cummean. Voyez pour en avoir la preuve : *Cap. Judic.*, VII, 11; X, 3, et *passim* (les chiffres de la pénitence sont parfois modifiés). Le chapitre 22 me semble devoir être rattaché à Théodore, I, VIII, et aux recueils qui en procèdent. On pourrait faire une observation analogue sur III, 27 (p. 30).
En revanche (p. 41), IV, 10 = Hal. VI. 26 et 27.
— (p. 47), V, 12 est apparenté à Hal., VI, 75.

la seconde moitié du VIIIe siècle. Dans ce recueil s'est introduit un texte lombard.

2. Le *Vallicell. II^um* est l'œuvre d'un canoniste italien du Xe siècle ou peut-être du commencement du XIe, qui a réuni un grand nombre de *judicia paenitentiae* des trois séries en usage dans l'Église franque, en a modifié quelques-uns, et y a ajouté divers canons (parmi lesquels quelques apocryphes) qui circulaient en Italie. Rien ne nous autorise à croire que cet auteur ait été un Romain.

3. Le pénitentiel *Casinense* est surtout tiré des trois séries des pénitentiels francs ; on y trouve aussi des canons spéciaux aux collections italiennes. Il semble avoir été rédigé en Italie à la fin du IXe siècle ou au Xe.

4. Le livre VI d'Halitgaire est une œuvre qui, par l'ensemble de ses caractères, se rattache à l'Église franque et au parti des réformateurs. L'auteur s'est soustrait à l'influence de Théodore pour être aussi canonique que possible, c'est-à-dire pour s'attacher à présenter des décisions, pour la plupart d'origine canonique ou celtique, qui fussent en harmonie avec le droit général de l'Église. C'est en ce sens, mais en ce sens seulement, que son œuvre est romaine. Elle n'a point vu le jour dans l'Église de Rome, en dépit de l'affirmation contraire d'Halitgaire.

5. Le pénitentiel d'Arundel est une œuvre de basse époque. S'il porte la trace d'une inspiration qui procède des textes canoniques, rien ne décèle dans cette œuvre, isolée et sans influence apparente sur le développement des recueils pénitentiels, un auteur romain ou même italien.

6. Le pénitentiel dit de Grégoire III est une œuvre composite, apocryphe, rédigée en Italie par un simple particulier, au plus tôt vers le milieu du IXe siècle.

7. Le pénitentiel dit Romain, publié par Antoine Augustin, est une œuvre tardive, incomplète, qui n'a d'ailleurs aucun droit à l'épithète qui lui a été donnée.

On sait que Mgr Schmitz distinguait les pénitentiels romains des pénitentiels insulaires et francs. Les pénitentiels romains représentent, à son avis, la discipline cononique de l'Église universelle ; les pénitentiels insulaires représentent une discipline particulière ; les pénitentiels francs représentent un mélange de la discipline de l'Église universelle et de la discipline particulière des Iles Britanniques. Mgr Schmitz, a cherché pour soutenir cette thèse, à grouper les pénitentiels qu'il prétendait être romains, en les distinguant des pénitentiels francs. Il est arrivé à présenter comme type des pénitentiels romains le *Vallicell. I*um, le *Vallicell. II*um, le *Casinense* et le livre VI d'Halitgaire [1]. On peut juger de la valeur de cette classification si l'on veut bien remarquer que le livre VI d'Halitgaire est un pénitentiel franc et que les trois autres recueils, d'origine italienne sont faits d'un noyau composé d'emprunts aux trois séries canonique, celtique et anglo-saxonne, circulant en pays Franc, avec des additions caractéristiques de l'Italie. Les additions sont insignifiantes dans le *Vallicell. I*um, le premier en date ; elles sont plus nombreuses dans les deux autres recueils, qui sont moins anciens. C'est donc une erreur de présenter ces pénitentiels comme constituant une catégorie à part, la catégorie des pénitentiels romains, où serait exposé le droit général de l'Église, par opposition aux recueils francs et insulaires.

En réalité l'usage des pénitentiels, c'est-à-dire des listes de pénitences tarifées pour chaque péché, est né dans l'Église celtique et a passé de bonne heure dans l'Église anglo-saxonne. Au VIIIe siècle, il avait gagné

1. Je laisse de côté le pénitentiel d'Arundel, qui ne peut fournir aucun argument important dans ces questions. J'omets aussi le pénitentiel de Grégoire III et celui d'Antoine Augustin, qui ne sont pas compris par Mgr Schmitz dans sa classification. D'ailleurs ces textes ne fournissent aucun appui à la thèse de Mgr Schmitz.

l'Eglise franque. Cette Église ne se contenta pas d'emprunter les pénitentiels que lui apportèrent les missionnaires venant des Iles Britanniques ; habituée à la discipline canonique, elle se fit des tarifs de pénitence qui appliquaient cette discipline. Ces tarifs sont les séries canoniques, qui se fondirent plus ou moins avec les séries insulaires. Au IXe siècle, sans doute avec la conquête franque, l'usage des pénitentiels a franchi les monts ; on rencontre alors en Italie des pénitentiels dont les plus anciens sont des transpositions des pénitentiels francs, tandis que les plus modernes ajoutent à l'élément franc des matériaux spéciaux aux recueils de la péninsule.

Telle est à mon sens l'histoire sommaire des pénitentiels. Elle ne laisse aucune place au mythique pénitentiel romain de Mgr Schmitz, qui aurait conservé au VIIIe siècle la tradition de la discipline canonique primitive, telle que l'appliquait l'Église universelle. A dire vrai, il n'y a pas de pénitentiel romain. Ce qu'on pourrait appeler romain, au sens large que ce mot prit au VIIIe siècle, ce sont les textes canoniques réunis en séries dans l'Église franque et plus ou moins opposés aux textes de Théodore. Mais ces textes romains, nous ne pouvons les trouver que dans des recueils francs, car c'est en pays franc que l'invasion des pénitentiels insulaires a provoqué la composition des séries canoniques, au nom desquelles on a complété, puis combattu les textes de Théodore.

Sans doute Mgr Schmitz a, sur beaucoup de points, apporté des éléments nouveaux à l'histoire des pénitentiels ; mais il n'a pas réussi à modifier les grandes lignes de cette histoire. Il n'a pas démontré l'existence de pénitentiels, méritant d'être appelés romains, qui soient distincts des pénitentiels francs.

Grenoble.

PAUL FOURNIER.

UNE CORRESPONDANCE DIPLOMATIQUE

DE LA CURIE ROMAINE A LA VEILLE DE MARIGNAN (1515)

II

L'HUMANISTE DIPLOMATE BIBBIENA CONTRE FRANÇOIS Ier

Maintenant que nous avons vu Léon X prendre position parmi les adversaires de François Ier, il nous faut revenir quelque peu sur nos pas et chercher dans la correspondance de son secrétaire quelle fut son attitude envers le roi François Ier, depuis l'avènement du Valois jusqu'au moment où il se déclara contre lui. Cette étude nous arrêtera peu, car les documents montrent assez que Bibbiena n'était nullement chargé des relations diplomatiques avec la France, qui semblent avoir été, je ne sais pourquoi, peut-être à titre d'affaire de famille, l'apanage du cardinal Giulio. Les quelques dépêches du nonce Lodovico de Canossa qui nous sont parvenues sont adressées à ce dernier [1]. Dans la correspondance de Bibbiena que nous étudions, on compte un certain nombre de lettres dirigées en France, mais elles ont un caractère plutôt privé, tout en rendant parfois compte des événements, ou bien des impressions de la curie, d'une manière incidente et dans leur rapport avec les affaires personnelles du nonce ; ces documents n'exercèrent donc qu'une action fort secondaire sur la marche de la diplomatie.

1. Voir *Archivio storico italiano*, Appendice, t. I, 1842, pp. 306-317. Madelin, *de Conventu Bononiensi*, pp. 11-14, ajoute quelques détails de plus.

De plus, lorsqu'on y accuse réception des dépêches officielles de la nonciature, on ne manque jamais d'ajouter qu'elles ont été reçues par Giulio, et qu'il y fait réponse, ce qui dispense Bibbiena de s'étendre sur les nouvelles politiques.

La correspondance du secrétaire ne s'attarde donc pas aux longues négociations que Léon X poursuivit cette année avec François Ier, comme avec les autres souverains de la chrétienté, car on ne trouve guère plus de trace de ces négociations dans les autres lettres du recueil, ce qui prouverait encore que Bibbiena n'en avait pas la responsabilité. Il se contente de relater les nouvelles de France qui peuvent faciliter la réussite des affaires qu'il dirige lui-même, ou bien éclairer les instructions que reçoivent de lui les autres nonces ses correspondants. Mais les lettres à Canossa, par là même qu'elles sont plutôt des lettres d'amitié, n'en révèlent que mieux les vrais sentiments et les véritables dispositions de la cour romaine à l'égard de la France, surtout parce que, sans doute, elles ne passaient pas toujours sous les yeux du pape. En me réservant d'y revenir plus loin, pour mettre définitivement en évidence la personnalité de Bibbiena, sa situation à la cour de Rome, je n'y veux cueillir en ce moment que quelques incidents, ceux qui seraient de nature à faire comprendre la politique pontificale, et la part qu'y prit le célèbre Florentin pendant les graves événements de cette année 1515.

Lorsqu'il apprit l'avènement de François Ier, Léon X, embrassant d'un coup d'œil les réels avantages que pouvait lui promettre ce changement de règne, accentua l'attitude bienveillante qu'il avait manifestée envers la France dès le début de son pontificat. Le mariage de Giuliano avec une tante du jeune roi, les sérieuses difficultés que rencontre d'ordinaire l'établissement d'une nouvelle dynastie, tout faisait prévoir que l'expédition contre

Milan, préparée par Louis XII et à la veille d'aboutir, serait ajournée pour quelque temps, et que la diplomatie romaine aurait tout loisir de l'empêcher. De part et d'autre, du reste, on se faisait des avances et des caresses. Le jeune roi se déclarait désireux d'obtenir l'appui du pontife et ne rechercherait, disait-il, aucune alliance avant de connaître ses intentions [1]. Ce qui ne l'empêchait pas de refuser le *placet* pour l'archevêché de Narbonne, que le pape avait conféré au cardinal de Medici. De son côté, Léon X faisait parler Giuliano et le duc de Savoie, et tout en affirmant qu'il ne voulait que la paix de la chrétienté et la guerre contre les infidèles, ne se montrait pas opposé à la venue des Français en Italie.

Voyons maintenant de quelle manière procédait Bibbiena. Le 24 janvier, chargé de tracer au nonce sa nouvelle ligne de conduite, il faisait l'éloge du jeune souverain, en l'opposant à son prédécesseur. Celui-ci était d'une nature perverse, *di mala natura*, tandis que l'autre passait pour homme de bien, de sens, intègre et pacifique : Pacifique, il le sera certainement beaucoup, poursuivait-il, s'il penche de notre côté [2]. Aussi Sa Sainteté, depuis le changement de règne, répugnait-elle plus que jamais à s'engager dans la ligue qui se pratiquait entre l'empereur et le Catholique, et les illusions qu'on nourrissait sur le compte de François Ier allaient jusqu'à croire qu'il arrêterait pour le moment l'expédition d'Italie, parce que son trône n'était pas encore consolidé, qu'il n'avait d'alliance avec aucun prince, que son prédécesseur lui avait légué de lourdes charges, la dot de sa veuve Marie d'Angleterre et les 700 mille écus que les Suisses lui avaient imposés par le traité de Dijon.

1. Ardinghelli à Giuliano, 19 et 23 janvier, *Arch. stor. ital.*, ibid., 224 et 226.

2. « Huomo da bene, integro, giovane, sano et è pacante, assai se gli inclina per noi ». A Tricarico, f° 10 ; voir par contre ce qu'il écrivait le 5 février au nonce en Espagne, ci-dessus p. 22, note 1.

Bref Bibbiena le traitait un peu en petit garçon, blâmait la réponse altière et peu prudente qu'il avait faite à l'archiduc Charles d'Aragon, qu'il ne fallait pas trop dédaigner ; maintenant qu'il est sorti de tutelle, on devra compter avec lui [1]. Le cardinal insistait encore plus tard sur ces incidents, exagérait leur portée, insinuait que le monarque aurait mieux fait de ne pas prendre le titre de *duc de Milan* et de *seigneur de Gênes* dans ses lettres d'avènement [2]. Son désir de venir en Italie, hautement affirmé, était encore une imprudence, car il avait réveillé des craintes et des alarmes qui n'étaient qu'assoupies : *non haria fatto svegliar chi dormiva ; scio quid loquor*, ajoutait le cardinal en une réticence significative, qui pouvait s'entendre du pape aussi bien que de l'empereur et du Catholique.

Et pendant qu'ailleurs il recommandait expressément à Giuliano, contre le désir de celui-ci, de ne pas aller visiter le roi, il informait Canossa que, si la cour venait en Lyonnais, le Magnifique pousserait jusque là [3]. C'est qu'il n'ignorait pas qu'à ce moment le roi s'acheminait vers Reims, pour s'y faire couronner. Il ne cessait d'ailleurs de s'intéresser aux affaires de France, en demandait souvent des nouvelles, ainsi que des hommes en vue, tels que le maréchal Jean-Jacques Trivulce, auquel il se recommandait. Il donnait des renseignements et des avis, ajoutait, selon son habitude, des réflexions personnelles, ou qu'il présentait comme telles, distribuait l'éloge, le blâme, le conseil, ici félicitait le roi de lui avoir écrit en faveur du doge de

1. « Il quale, hora si cava fuor di tutela et sara certo gran Principe, et da haverli rispetto grande. » *Ibid.*, f° 11. Ce pronostic sur un prince qui atteignait à peine sa quinzième année, mais qui fut plus tard Charles-Quint, honore la sagacité de l'humaniste récemment improvisé diplomate.

2. « Che per tutta christianita ne sono andate lettere sensitive et reprensive. » Dép. de 14 février, *Ibid.*, f° 35.

3. *Ibid.*, f° 12, dans la dépêche du 24 janvier, et dans celle d'Ardinghelli à Giuliano, du 23, *Arch. stor. ital.*, p. 225.

Gênes, là, émettait l'opinion qu'il ne pouvait décider l'entreprise d'Italie, avant de savoir quelle attitude prendrait l'Angleterre.

Ces propos en l'air et sans grande portée, ces échanges de politesses se transformèrent bientôt en des rapports plus sérieux, puis en de vraies négociations, auxquelles Bibbiena fut du reste fort peu mêlé, sinon quand il s'agissait de raccommoder les affaires, d'insister sur une commission pressante, de remonter le courage du nonce, en qualité d'ami, de le remettre sur la bonne voie. En ces circonstances, il se faisait donner quelquefois la mission d'écrire, mais plutôt à titre privé, et il intervenait moins en diplomate qu'en conciliateur. C'est ainsi que, quelques semaines plus tard, il nous l'apprend lui-même, il fut l'instigateur d'une démarche importante, dans laquelle son dévouement pour les Médicis faillit compromettre les résultats de la politique pontificale.

Au mois d'avril, Léon X fit demander par Canossa la cession des droits de la France sur le royaume de Naples [1]. Des historiens ont pensé que le pape destinait ce royaume à Giuliano, et comme Bibbiena reconnaît dans sa correspondance qu'il poussa à la démarche autant qu'il put, il ne serait pas étonnant qu'en cette circonstance il aît trop écouté les sollicitations du Magnifique [2]. Réellement cette tentative, que Léon X renouvela peu après sans plus de succès [3], entrait dans sa politique, car l'indépendance de l'Église romaine exigeait de toute nécessité que le nord et le sud de l'Italie ne fussent pas entre les mains du même maître. Non seulement le roi repoussa la demande

1. La négociation est racontée dans les dépêches de Canossa mentionnées ci-dessus p. 104, note.

2. Bibbiena l'avoue lui-même : « Fui per amore del signore Magnifico (Giuliano) in buona parte aussiliatore della materia. » A Tricarico, le 13 juin, *Particolari*, pièce 64.

3. Dans les articles présentés à l'envoyé Montmaur. Sanuto XX, 306, à la même date. « Che ne lassi il reame a nui, ch'è di la Chiesa. »

avec hauteur, mais, bien qu'on lui eût imposé le secret le plus absolu, sous peine d'excommunication, il s'empressa de révéler la pratique à ses ambassadeurs auprès de la curie, et l'affaire tomba d'elle-même, non sans avoir provoqué chez le pape un vif mécontentement, qui eut son contre-coup sur les relations ultérieures.

D'ailleurs, même pour les questions les plus importantes, le roi ne s'avançait pas davantage et refusait notamment de s'engager en ce qui concernait Parme et Plaisance, dont le pape le priait de lui garantir la possession, s'il voulait reconquérir le Milanais. Bibbiena soupçonnait avec raison qu'il avait conclu quelque accord avec les Génois et n'avait plus besoin de l'appui du pape [1]. Nous avons parlé des négociations stériles, qui se poursuivirent, pendant les mois de juin et de juillet avec l'ambassadeur extraordinaire Montmaur. Bibbiena intervint sans doute, car la cour de Rome poursuivait l'établissement de Lorenzo de Medici, cousin du pape, qu'on essayait de marier en France, maintenant que le parti d'Espagne avait perdu toute chance de réussir, et de plus, Giuliano sollicitait une principauté dans le royaume. La créature et l'ancien conseiller de la famille, devenu secrétaire d'État, ne pouvait négliger l'avancement de ses patrons, malgré le récent échec du mois d'avril.

En tout cas il négligeait grandement le nonce, et s'en excusait sur les procédés cassants des Français, *con siccho pede*, qui tenaient la curie en suspens [2]. La bonne volonté du pape s'y usait, il perdait patience, tellement que, dès le mois de juillet, comme nous l'avons vu, il s'éloignait peu à peu de l'alliance française. Il avertissait les Suisses et l'empereur, non plus seulement des préparatifs de leur ennemi, mais des mouvements militaires qu'il dessinait à

1. Dépêche à Tricarico du 15 juin, pièce 64.
2. Au même, le 5 juillet, pièce 70.

travers les montagnes, de son intention de mettre la main sur le pas de Suse [1]; il recommandait aux confédérés de saisir le défilé du mont Genèvre, pour intercepter les communications entre les deux versants des Alpes; il dénonçait les levées des Vénitiens en Corse, comme faites au profit du roi François Ier, les agissements des ennemis à Gênes, où débarquait un corps de troupes françaises, les intrigues des Génois avec les réfugiés milanais, comme les Trivulce, et avec certains suspects de Lombardie, les Pallavicini et autres, qui méditaient un soulèvement [2].

De son côté, Bibbiena ne manquait pas de railler la jactance des Français et les bruits que, par vanterie ou pour effrayer les Suisses, ils faisaient courir sur la grandeur de leurs préparatifs. Les armées, disait-il, se fabriquent aussi facilement que les nouvelles [3]. Plus tard, il s'étonnait que les Suisses eussent laissé prendre le pas de Suse, et les prévenait de l'innovation importante que Pedro Navarro venait d'apporter dans l'armement de l'infanterie française, innovation qui décida peut-être de la bataille de Marignan, par la supériorité qu'elle assurait à l'ennemi. Le condottiere espagnol avait allongé les piques d'une coudée, *appresso ad un braccio*, sur celles des Suisses, ce qui paralysait la force irrésistible d'attaque de ces derniers [4].

Et l'habile Florentin se livrait, dans sa correspondance avec le nonce en France, à de petites manœuvres, qui n'avaient pour but que de rendre le roi plus accommodant. Par exemple il lui révélait, non sans exagération, les effectifs de l'armée confédérée, ou bien certains mouvements

1. A Gambero le 12 juin, pièce 61 : il y a le *pas de Saluces* dans le texte, c'est sans doute une erreur.

2. Au même, le 9 juillet, pièce 71.

3. « Et con quella facilità et spesa se facessino li esserciti, con laquale si scrivano le nuove. » Pièce 67 à Veroli, 25 juin.

4. Pièce 75, à Gambero, le 3 août.

stratégiques et autres mesures militaires. Le 5 juillet, en particulier, il signalait tout à la fois les conférences des chefs militaires de la ligue, les enrôlements des Suisses, qui devaient être sous peu 24.000 en Italie, 30.000 en Bourgogne, la venue prochaine de l'empereur, précédé de 2.000 chevaux, et 3.000 fantassins allemands, qui garnissaient déjà Vérone et les places voisines.

Tout cela était assez loin de la réalité. Ce qu'il y avait de vrai, c'était que le pape allait bien lentement, au dire des Suisses, et l'on peut croire qu'ils n'avaient pas tout à fait tort [1], si l'on compare les longueurs dont il usait à la fougue avec laquelle leurs bandes dévalaient maintenant sur le versant sud des Alpes. A Rome et en Toscane, les troupes s'assemblaient lentement, faute de numéraire, et avec des effectifs inférieurs aux prévisions. Elles ne furent pas moins lentes à s'acheminer vers le nord : le 5 août, elles n'avaient pas dépassé Bologne. Giuliano, leur chef, était arrêté par la fièvre à Florence, et Bibbiena lui-même lui recommandait de ne pas se mettre en route, tant qu'il n'aurait pas autour de lui des forces suffisantes pour l'accompagner dignement [2]. Après quatre semaines d'un malaise sérieux, le capitaine général dut renoncer à jouer un rôle dans la guerre : on le remplaça par Lorenzo.

Il est vrai que l'empereur et le vice-roi ne déployaient pas plus d'activité, mais les Suisses restaient persuadés que Léon X se réservait, attendait les événements, et

1. L'ambassadeur vénitien Giorgi signalait le 17 juillet les difficultés que le pape éprouvait, à cause de la pénurie d'argent. Sanuto, XX, 400.

2. « Al quale par che andando quella cosi subito a Bologna, vadi molto nuda di compagnia, et maxime di gente d'arme, le quali cosi presto non possono essere a tempo ad accompagnarla ne la entrata sua in Bologna, et darli quella reputatione che si converrebbe. Confortarebbe la Excellentia Vostra, non obstante che di qua sia sollicitata di andare innanzi, ad soprasedere un poco in Firenze. » Ardinghelli, le 13 juillet, *Arch. stor. ital.*, p. 239. Sur la maladie de Giuliano, voir les dépêches du 9 juillet au 3 août, pp. 237-246.

leurs soupçons se donnaient libre carrière, alimentés qu'ils étaient par l'insistance avec laquelle il leur prescrivait des ménagements envers le duc de Savoie, qui prétendait garder la neutralité.

Aussi le duc Maximilien retardait-il l'expédition de l'accord conclu le 2 août entre le pape et son ambassadeur Caracciolo, à propos de Parme et Plaisance [1], et les Suisses retenaient l'acte authentique de la ligue générale, qu'ils venaient de signer, jusqu'à ce que le pontife se fût arrangé avec leur vassal. Léon X suspendit alors tout paiement de subside. C'est qu'il avait soutenu, seul avec les ambassadeurs à la curie, je parle surtout de l'Espagnol Vich, les dépenses de la levée et de la mise en campagne des troupes. On peut dire que l'armée suisse qui combattit à Marignan fut l'armée du pape, soldée par lui et ne subsistant guère que par lui. Mais il ne voulait pas s'engager pour toutes les enseignes qu'on ferait venir des Cantons. Il avait expédié de grosses sommes, le 25 juillet 15.000 écus, autant le 3 août, sans compter 7.500 donnés auparavant pour l'expédition contre Gênes, 5.000 pour l'entretien des garnisons impériales de l'Adige, et la charge des troupes pontificales, montant à 70.000 ducats [2]. Il avait le droit d'affirmer qu'il n'était pas en retard et ne négligeait aucune des obligations récemment assumées.

Assurément il faisait de son mieux, autant que le lui permettaient les difficultés du moment ; il envoyait le cardinal Giulio prendre la direction des troupes pontificales, avec les pouvoirs de légat *a latere* en Romagne, revêtait Schinner de pouvoirs analogues, sous la clause expresse que le premier lui fût subordonné et lui rendît obéissance.

1. En même temps que l'alliance particulière entre Rome et Milan. Château St-Ange, armoire XI, cass. II, pièce 56 ; ratifiée le 9 par Maximilien, *ibid.* XV, cass. VII, pièce 2.

2. A Gambero le 3 août, *Partic.*, pièce 75.

Et les brefs qu'il expédiait en même temps étendaient ces pleins pouvoirs, en l'absence des légats, aux autres représentants de la curie, Gambero, Galeazzo Visconti, à Prospero Colonna, commandant de l'armée alliée, et même aux capitaines suisses et milanais [1].

A cette date, c'est-à-dire dans les premiers jours d'août, François Ier, tout en s'avançant de Lyon sur Grenoble, chargea le comte de Guise, Claude de Lorraine (un jeune homme de 19 ans!), d'une dernière mission auprès du pontife. Mais il déclarait s'en tenir à la capitulation que son agent, Anton-Maria Pallavicini, avait dressée d'après une conversation avec le pape, refusait de la laisser amender par le nonce, consentait à maintenir Parme et Plaisance dans le *statu quo*, ne se prononçait pas sur la question de Naples et n'acceptait d'entrer dans la Sainte Ligue qu'à des conditions honorables pour lui [2]. Guise avait ordre de passer d'abord à Florence, de s'entendre avec les Médicis, Giuliano et Lorenzo ; et il semble bien que toute l'intrigue ait été menée par le premier et les agents français, ceux-ci jouant celui-là. En tout cas, François Ier avait su amadouer le capitaine général, de manière à faire passer des conditions qui n'étaient acceptables ni dans le fond ni dans la forme.

Elles étaient en effet trop vagues, n'engageaient en rien

1. Au même le 5, pièce 77, avec la note memento à la fin.

2. Sanuto, XX, 508, 509. Les incidents de la négociation sont rapportés par Ardinghelli, le 6 août, *Arch. stor. ital.*, p. 246, et par Bibbiena, au nonce Canossa le 7, ci-dessous. De ces deux pièces il résulte que les négociations furent compliquées par la maladresse de Giuliano, qui se laissa endoctriner, on devine facilement pourquoi. Mais l'exposé le plus complet de ces débats, et de ceux qui les avaient précédés, a été donné dans la lettre expédiée le 20 août par la secrétairerie d'État à Giuliano, et que Nitti a imprimée, d'après les *Manoscritti Torrigiani* de Florence, dans *Archivio della Società romana di storia patria*, t. XVI, pp. 210-215, 1893. L'éditeur l'attribue au cardinal de Médicis, mais ce dernier était en Romagne. Les propositions de part et d'autre y sont clairement résumées.

l'avenir et marquaient en somme une reculade sur celles qui avaient été naguère échangées. Présentées d'une manière cassante, même avec la connivence de Giuliano, elles ne pouvaient être admises, car on avait l'air de se jouer du pape, Léon X le crut du moins, et cette impression se trahit dans le bref dédaigneux que Guise emporta [1]. L'entourage du pape considérait la rupture comme définitive, et l'adhésion de Rome à la ligue semblait assurée pour un avenir prochain [2]. Le 9 août, Guise et Montmaur quittaient Rome, où restait encore l'ambassadeur ordinaire du Solier.

Aux yeux de Bibbiena, l'échec venait moins de l'intervention de Giuliano, que de la mauvaise volonté manifeste du roi. Le ciel ne permettait donc pas l'entente avec lui, puisque de misérables détails suffisaient à l'entraver ! En écrivant sur ce ton à l'évêque de Tricarico, il laissait percer une dernière lueur d'espoir qu'il avait de retarder, sinon d'empêcher l'invasion de l'Italie. Il ne se lassait pas de mettre sous les yeux des Français le tableau légèrement embelli de la résistance qu'on leur préparait. Un succès survenant à l'improviste pouvait seul leur assurer quelque avantage, et faire hésiter leurs adversaires [3]. Les Suisses achevaient en ce moment des levées formidables, et rêvaient de recommencer l'expédition de Bourgogne, qui leur avait si bien réussi sous Louis XII, non sans passer en même temps les Alpes pour se jeter sur les campements du Dauphiné. Ils voulaient combattre dans les montagnes,

1. « Guisiae dominum abs te missum libenter vidimus horas aliquot. Cui ad te *redire festinanti bonum reditum sum precatus*. Eorum quae me roges, quantam tibi partem concesserim, ab ipso intelliges. Equidem omni tempore paternam tui curam et rationem habui, sumque posthac *honesta praesertim postulantis*, et quibus Reipublicae dignitas conjuncta sit habiturus. » Bembi Epistulae X, 48.

2. Dans la lettre d'Ardinghelli ci-dessus.

3. « Se francesi facessino presto qualche progresso grande, potriano fare stare altri in suspensione. » Pièce 79, à Canossa, 7 août.

ou bien laisser l'ennemi franchir les défilés, le prendre ensuite entre deux feux ; ils allaient jusqu'à craindre qu'il ne s'arrêtât trop tôt dans sa marche. Le légat Giulio était parti le matin même, et rassemblerait promptement les troupes pontificales toutes prêtes. L'empereur avait conclu à Vienne une double alliance de famille avec le roi de Hongrie, et écrivait qu'il serait bientôt dans les péninsules. Si Dieu n'y met la main, il se prépare de grands incendies.

Que Léon X se soit à ce moment consacré sans arrière-pensée aux affaires de la ligue, nous en avons une preuve de plus dans la lettre que son secrétaire adressait le 14 août au Florentin Goro Gheri, gouverneur de Plaisance et commissaire en l'armée pontificale. Il lui recommandait plusieurs mesures importantes, de hâter la marche des troupes, de faire surveiller les réfugiés milanais établis dans la région de Plaisance, de les prévenir des châtiments qui les attendaient, au cas où ils tenteraient quelque coup de main, car de leur attitude dépendait en partie le succès des ennemis. Maintenant que le Saint Père s'était joint aux confédérés, il ne négligerait rien pour leur assurer la victoire. Mais tous ces discours ne sont-ils pas superflus ! s'écriait Bibbiena, par une flatterie délicate à l'adresse de son correspondant. En vérité, c'est porter de l'eau à la mer ! mais je désirerais tant que la renommée de mon cher Goro s'élevât jusqu'au ciel [1] !

En quelques jours le pape avait envoyé 22.500 écus de subside par l'entremise de son trésorier. Le cardinal Giulio quittait enfin Rome, les troupes de l'Église s'avançaient maintenant avec furie, *in furia*, vers la Lombardie (c'est

1. « Che bisogna ch'io dica più, so che butto l'acqua in mare, pur non posso fare che non dica quel che mi occorre, si perche desidero si vinca, si ancora perche vorrei vedere il mio monsignore Goro in cielo, et honoratissimo in tutte le actioni. » Pièce 80. La partie que je résume plus haut ne se trouve que dans *Nunziatura di Germania*, f° 70.

Bibbiena qui l'affirme cette fois !) et cherchaient à rejoindre les Suisses dans la direction d'Alexandrie, leurs chefs Lorenzo de Medici et le duc d'Urbin, Francesco-Maria de la Rovère, brûlaient de se mesurer avec les Français [1]; Marc-Antonio Colonna allait avec 150 lances renforcer la garnison de Vérone, et le pape faisait enrôler 7,000 fantassins italiens en Romagne. En réalité, l'armée pontificale n'avait pas encore dépassé les environs de Bologne, et le vice-roi Cardoña qui devait la rallier, s'attardait à Vérone, attendant que des lansquenets allemands vinssent remplacer ses soldats sur l'Adige. Colonna le rejoignait le 20 août ; il était déjà trop tard, les Français avaient franchi les montagnes depuis une semaine, et l'on sait que toutes ces belles dispositions manquèrent, par suite des lenteurs inexplicables de l'empereur Maximilien.

Parvenu le 13 à Florence, Giulio rejoignait promptement son poste, et le pape, connaissant l'indécision de son caractère, lui envoyait dès lors instruction sur instruction, comme s'il eût voulu lui communiquer son ardeur belliqueuse, tout en lui traçant au jour le jour son programme de campagne [2]. Il agissait de même avec les capitaines et les chefs des armées confédérées, donnait encore de bons conseils aux militaires, comme de surveiller les passages du Tessin, par où les renforts venaient de Suisse, les réconfortait en faisant remarquer que le jeu ne pouvait durer plus d'un mois, distribuait l'éloge et le blâme, selon les mérites, et quelquefois d'un mot, par exemple lorsqu'il disait de Prospero Colonna : « Il ne promet pas plus qu'il ne peut tenir, à l'encontre de certains autres, que vous connaissez bien [3]. » Et comme l'homme reparaît toujours, même

1. Pièce 81, à Gambero le 14 août. Wirz, p. 84-86.

2. Les dépêches qu'échangeaient à ce moment le légat et Lorenzo donnent une idée de leur indécision et de leurs lenteurs. Desjardins, *Relations de la France avec la Toscane*, II, pp. 723-732.

3. « Non scaglia, come fa qualcun altro, che conoscete. » Dépêche du 14, à Gheri.

dans les circonstances les plus sérieuses, le cardinal secrétaire raillait doucement Schinner, à propos des pouvoirs de légat qu'on venait de lui décerner, et lui recommandait de ne pas donner la bénédiction de travers, en traçant la croix de Saint-André, comme il prétendait que le pape faisait parfois [1].

Cette résolution, cette activité, cette ardeur ne manquaient pas de mérite, car dès ce moment la ligue n'était plus qu'un parti à demi vaincu. Le 15 août, on apprenait à Rome que, le 13 et le 14, les Français avaient franchi le col de l'Argentières, surpris à Villafranca, sur le Pô, et fait prisonnier Prospero avec sa troupe, et que, le 14 au soir, le roi était descendu en Piémont à la tête de l'arrière-garde. Bibbiena annonçait même à l'ambassadeur vénitien la surprise dont Prospero était victime, en ajoutant : « C'était la destinée, et contre elle la prudence ne peut prévaloir [2]. » Les Suisses, qui de Coni surveillaient les défilés, s'étaient retirés sur Chivasso, puis se concentraient à Verceil dans la direction de Milan. Les routes de Lombardie étaient si mauvaises, toutes ayant été rompues par la guerre, que ces nouvelles n'avaient pu parvenir que par des voies détournées, Turin et Florence, c'est-à-dire par les Médicis et leurs amis de Savoie.

Bibbiena se servait de ce prétexte pour s'excuser de son retard auprès de l'évêque de Veroli, car ce ne fut que le 25 qu'il lui manda les résolutions définitives du pape à l'égard de ses alliés. La curie avait pris le temps d'arranger ses affaires particulières, et pendant plusieurs jours le parti français avait cru qu'il finirait par l'emporter. Dès le 15, le

1. « Parmi vedere che quelli S^ri^ Helvetii lo hanno ad adorare, mentre dara loro la benedictione, ma diteli... » A Gambero, le 14, pièce 81. Wirz, p. 84-85.

2. « La sorte vol cussi, et contra quella non li val prudentia. » Sanuto, 537. Le 15 l'ambassadeur du Solier recevait les premières nouvelles, *ibid.*, 526, et le 17 la curie en avait confirmation par la voie de Turin.

secrétaire fut sur les dents, tiraillé entre les sollicitations des Médicis et les exigences compliquées de sa charge. Dans l'incertitude des premières nouvelles, il enjoignait à Gambero, qui servait d'intermédiaire avec les troupes suisses et milanaises, d'envoyer à chaque instant tout ce qu'il savait : Écrivez souvent! *Scrivete spesso! scrivete! scrivete! scrivete!* [1] Mais, s'il feignait d'ignorer les derniers événements, il n'en prenait pas moins des mesures pour en atténuer les conséquences. C'est ainsi que les chefs de l'armée pontificale, Giulio, Lorenzo, Gheri, recevaient l'ordre de rassembler immédiatement les corps, de les conduire en toute hâte à Plaisance, et de là au secours d'Alexandrie, position centrale qui était particulièrement menacée [2].

Mais le lendemain il revenait sur ses instructions pour les corriger. Cette fois, nous l'apprenons par sa correspondance, il savait modérer l'impétuosité du maître, en lui montrant les inconvénients d'une tactique trop aventureuse. Avant de marcher sur Plaisance, il fallait envisager tous les aspects de la situation. C'était folie de compter que le roi de France victorieux renoncerait aux deux territoires qui dépendaient du Milanais, Parme et Plaisance. Le point capital dont les chefs devaient s'assurer, c'était la jonction de leur armée avec celle du vice-roi ; en restant fortement unis ensemble, les deux partis pouvaient, au cas où l'accord s'imposerait avec l'ennemi, le faire d'une manière honorable et non le couteau sur la gorge, *con più reputatione, et non da ferri rapti.* La diligence! la tactique! mais il n'y en avait pas de plus efficace, de plus indispensable pour l'heure présente, que de se procurer chaque

1. Dépêche du 18, pièce 84. Wirz, 85-86.

2. « Le gente cavalchino, presto, presto, presto, alla volta di Piacenza. » Du 17 à Giulio; imprimée dans Desjardins, *Relations de la France avec la Toscane*, II, 709-710, d'après les Archives de Florence, *Avanti il Principato*, tome 105, f° 261.

jour des avis certains et complets sur ce qui se passait en Lombardie, chez les alliés, et chez les ennemis, même sur l'attitude des populations. Il ne fallait regarder ni à la dépense, ni à la quantité, ni à la qualité des courriers qu'on avait sous la main, parce que, si les affaires du Milanais s'en allaient en ruine, il était inutile d'avancer.

Et quand on aurait pris toutes ces précautions, quand on se serait assuré, et de la persévérance des Suisses, et de la facilité de les joindre, oh ! alors les chefs pouvaient vaillamment aller de l'avant, et exécuter le plan de campagne qu'on leur avait tracé naguère [1].

Mais après ces instructions entraînantes et pleines de feu, le diplomate humaniste se ressaisissait trop, son tempérament de *dilettante* indécis et peu fait pour l'action reprenait le dessus, car il voyait clairement que ses conseils ne prévaudraient pas contre la force des circonstances : Des nouvelles de Lombardie ! nous n'en recevrons pas trop ! j'augure mal de ces affaires, et je prie Dieu de me donner tort [2] !

Cette lettre est importante, non seulement à cause du mouvement, du souffle d'éloquence, assez rare dans la correspondance de Bibbiena, qui y règne d'un bout à

1. Au même, le 18 août, imprimée aussi, moins la fin, dans Desjardins, pp. 710-712, d'après la même source, f° 278. Ce sont deux originaux de la main de Bibbiena. Remarquer le début : « Ricordo à V. S. et al magnifico Lorenzo che in tucto el tempo dela vita vostra, si vivessi ben mille anni, non harete alle mani cose di tanta importantia, et è necessario usiate tucta la prudentia vostra, et andare con gran cautela et circumspectioni in tucte le cose. » Et plus loin, ce passage qui témoigne de la situation que le Florentin avait prise au Vatican, et qu'il était bien au-dessus d'un simple secrétaire : « Io lo ho decto hoggi, et di nuovo horora mandato a replicare a N. S., che ne averta et chiarisca ben sua mente in questa parte alle signorie vostre. » Enfin il termine par ces mots les conseils qu'il donne : « *Dixi ex mea scientia.* »

2. « Mi persuado non ne verramo troppo. Oh ! io ho il mal concepto di quelle cose, et prego Dio mi venga fallito ! »

l'autre, non seulement parce qu'elle montre plus qu'aucune autre l'ascendant que son auteur savait parfois prendre sur la politique de Léon X, mais surtout parce qu'en révélant les fluctuations qui agitaient la cour de Rome, elle nous prépare aux négociations compliquées et en partie double qui vont reprendre, et dans lesquelles le secrétaire eut certainement son rôle.

Mais on n'en avait pas fini avec les mauvaises nouvelles. Le 22 août, on apprenait la perte d'Alexandrie, que les Suisses avaient négligé d'occuper, et dont cependant le pape lui-même leur avait signalé l'importance. Ce fait était d'une gravité exceptionnelle : un corps français, débarqué à Gênes, s'avançait sur les flancs de l'armée confédérée, occupait Tortone, Alexandrie, ralliait les exilés et les mécontents lombards, s'étendait sur la rive droite du fleuve, laissée sans défense, et venait prendre les ennemis en flanc, pendant que François Ier, avec le gros de ses troupes, les attaquait de front.

Aussitôt Léon X fit expédier au légat une instruction en trois points : 1° Ramasser les troupes en arrière de Plaisance et dépêcher immédiatement au vice-roi pour savoir s'il serait en mesure d'opérer sa jonction dans trois ou quatre jours ; selon la réponse, on devait tenter le passage du Pô, ou bien attendre que l'ennemi envoyât réclamer Parme et Plaisance, et se retirer alors sur Reggio. — 2° Ne laisser dans les deux premières places que les forces suffisantes pour maintenir le bon ordre, et les gouverneurs, sur la première sommation des Français, engageraient le roi, comme d'eux-mêmes, à solliciter l'investiture de ces villes, que le Souverain pontife donnerait volontiers, avec même quelque chose de plus. — 3° Rétablir les Bentivogli dans Bologne, mais en leur faisant comprendre que Sa Sainteté agissait ainsi pour le bien public, et pour l'affection qu'elle leur portait ; exiger d'eux et de leurs amis un engagement écrit de rester fidèle à l'Église, et les réconcilier avec leurs adversaires.

Et cette fois, le pontife ajoutait de sa main en post-scriptum : « Au nom de Dieu, je veux que vous exécutiez ces trois choses ; ne perdez pas courage, usez de toute diligence, espérez en Dieu qui ne vous abandonnera pas, et les deniers ne vous manqueront nullement. » Il prévoyait dès lors la victoire des Français, s'y préparait et prenait ses précautions pour y perdre le moins possible. Mais ne gardait-il pas quelque illusion, lorsqu'il comptait sur leur condescendance : « Si les Français sont sages, ils feront volontiers l'accord ; ils se sont attiré tant de haine et de jalousie, ils ont tant à craindre de leur propre grandeur, qu'ils ne jouiront jamais de leur victoire, s'ils se montrent insolents envers l'Église. Et encore cette victoire n'est-elle pas aussi complète qu'ils le croient [1]. »

A ce moment, d'ailleurs, peut-être sous l'influence de Bibbiena, Léon X essayait de se ménager un rapprochement avec François Ier, empruntait pour cela les pratiques que les Médicis continuaient à la cour de France. Mais la longue dépêche du 24, sans revenir sur les instructions précédentes, laissait bien voir qu'il ne voulait pas encore abandonner la partie, qu'il ne jugeait pas la situation désespérée, ni les Suisses vaincus. Le vice-roi mandait que Colonna venait de le rejoindre, et que lui-même allait se mettre en route vers le Pô. Le pape attendait avec impatience l'annonce de la concentration. Si les Espagnols n'arrivaient pas, Giulio se bornerait à couvrir Modène et Reggio, que Léon X, pour rien au monde, ne voulait res-

1. « Si e francesi saranno savii, la faranno volentieri (la pace), che hanno tanto odio et invidia adesso et tanti temono della grandezza loro, che in contumacia della chiesa non potranno mai goder questa victoria, la quale è forse minore che non si stima. » *Particolari*, pièce 106. Ce n'est qu'une copie, comme la plupart des dépêches à Giulio qui vont suivre ; mais il y est dit au début, qu'en apprenant la perte d'Alexandrie, le pape envoya Ardinghelli charger le correspondant d'écrire. Il n'y a donc pas de doute qu'elle ne soit de Bibbiena.

tituer au duc de Ferrare, comme l'exigeait le roi de France [1]. C'était même pour surveiller ce vassal récalcitrant, que le pape rétablissait dans Bologne les Bentivogli, qui revendiquaient l'ancienne autonomie locale. Bibbiena, en souvenir de ses attaches passées avec la cour de Ferrare, essaya de présenter quelques observations, mais le maître lui imposa silence [2].

Les Médicis n'avaient pas rompu tout commerce avec la France, et le duc de Savoie leur servait d'intermédiaire auprès du roi. Ils sollicitaient même le pape de lui faire quelques avances; Bibbiena le secondait, se faisait comme leur porte-parole à la curie. Mais Léon X déclarait en termes énergiques qu'il n'admettrait aucune négociation directe, parce que le roi ne lui avait jamais rien communiqué de ses projets. Il avait souci de sa réputation [3], et ne pouvait pas faire plus d'avances qu'il n'en recevait, *per non mostrar di tener più conto di altri, che altri tengha di S. S^a*. Il consentait à ce que ses parents conservassent quelque relation avec la cour, par exemple avec le maréchal Trivulce, mais sans faire intervenir en aucune façon, l'autorité pontificale, sans rien accepter, sans rien promettre, et en ne perdant jamais de vue cet adage de la

1. Une des plus grosses difficultés que rencontra Léon X, dans sa politique envers la France, lui vint de ce petit prince, que François Ier protégea toujours; voir Nitti, *passim*. A ce moment, le duc négociait avec les Vénitiens, et fut un des premiers à reconnaître le fait accompli. Sanuto, 506, 560, 584.

2. Haec sunt verba formalia, quae super hoc dixit mihi sua sanctitas : Alla quale is volsi replicare, et non mi lascio, dicendo che scrivessi come haveva commesso. » Pièce 82, à Giulio le 24 août. L'historien toscan de Léon X, Angelo Fabroni, raconte que Bibbiena décida Léon X à sacrifier Bologne, Modène et Reggio, mais que Giulio de Medici refusa fièrement d'exécuter cet ordre. Il donne même un extrait de sa réponse. *De vita Leonis X*, in-4°, Pise, 1798, p. 90. La correspondance de Bibbiena prouve que, pour Modène et Reggio du moins, l'historien s'est trompé.

3. « Mi concluse che voleva stare su la reputatione sua ». *Ibid.*

bonne diplomatie : celui qui fait des avances doit plus recevoir qu'il ne donne [1].

Bibbiena rapportait exactement les propos du Souverain Pontife et se gardait bien d'y ajouter le moindre commentaire, comme il lui arrivait parfois. Il terminait sa lettre par des conseils, où percent les inquiétudes que donnait à la curie le caractère irrésolu du futur Clément VII, qui se perdait si aisément dans le détail! Il lui recommandait de ménager sa santé, de ne pas user ses forces à tout prévoir, à tout faire : « Imitez messire Arcangelo (sans doute un banquier de la cour romaine), qui ne recueille que les doublons et les ducats, et dédaigne la menue monnaie. Occupez-vous des affaires importantes et laissez le reste à vos gens [2]. »

Dans cette même dépêche, le secrétaire manifestait la crainte de recevoir quelque mauvaise nouvelle, car depuis plusieurs jours rien n'était venu de Milan. Le bruit courait même à Rome que le peuple y avait crié *France*. Léon X voulait-il prendre prétexte de ces incidents pour couvrir les pourparlers que, malgré la netteté des déclarations ci-dessus, il laissait rouvrir avec l'envahisseur? Quoi qu'il en soit, non seulement ses parents, qui n'avaient jamais cessé leurs intrigues, envoyaient à Turin un agent secret, Raffaelo Girolami [3], avec la mission de remettre sur le tapis les articles que Guise n'avait pu accommoder, mais de Rome même de nouvelles tentatives se faisaient jour, au vu et au su du pape. Deux ou trois

1. « Dicendo che quel che va sia più per riportar in qua, che per portarla. S. S. sta molto su le sue », concluait Bibbiena.

2. « Cascandoli in calca li danari di più sorte, non attende a ricorre se non li doppioni et li ducati, non si curando di grossi, et di quatrini. Faccia V. S. R^ma le cose più importanti, et le altri non piu importanti lasci fare alli huomini suoi. »

3. Instruction que lui donne Giuliano, le 25 août, imprimée d'après l'Archivio di Stato à Florence, par Nitti, *Archivio della società romana di storia patria*, 1893, tome XVI, pp. 215-219.

jours auparavant, il avait chargé les Florentins d'envoyer trois ambassadeurs au camp français, pour lui servir de médiateurs auprès du roi [1]; il avait accepté que le cardinal San Severino, protecteur des affaires du royaume, envoyât un de ses affidés au roi, et que par la même occasion l'évêque de Côme, Scaramuccio Trivulzi, invoquât le concours de son parent le maréchal. Tout cela se passait à l'insu de Bibbiena, qui ne s'en plaignait pas trop [2]. De Florence, Philiberte de Savoie recevait du duc son frère, et transmettait à Rome un document diplomatique, dont elle avait soin de recommander le contenu [3]. Enfin, le cardinal légat et Lorenzo insistaient de leur côté, et conseillaient de rattacher quelque pratique avec le vainqueur; Bibbiena pouvait leur répondre le 25 que c'était chose faite.

Cette lettre est une des plus curieuses du recueil, car nous y voyons le secrétaire s'interposer entre Léon X et celui qui devait un jour lui ravir la confiance et la faveur du maître. Dans sa dernière dépêche, le légat se perdait en de longues considérations, qui eurent le don d'agacer le pontife, et quelque mauvaise nouvelle qu'il annonçait acheva de tout gâter. Léon X se mit en colère et s'écria que Giulio ne parlait que de difficultés et de périls et ne savait pas user des remèdes qu'il avait sous la main [4]. Le secrétaire essaya de prendre la défense de l'absent, et commençait une apologie en règle, mais le pape l'interrompit en le traitant de *lourdaud* [5], ce qui ne

1. Ardinghelli à Mme Alfonsina de Medici (mère de Lorenzo) : *Archivio Mediceo avanti il principato*, à Florence, filza 105, f° 287.

2. « Ne io prima che hoggi ne ho intesa parola ». Au légat, le 25, pièce 83.

3. Le secrétaire s'étend assez longuement dans cette même dépêche sur les rapports avec la France par voies détournées.

4. « Voi mettessi tutti li pericoli innanzi, et li scrivessi à S. Sa, et lassavi indrietro li rimedii che havete in mano. »

5. *Castrone*, le mot italien est encore plus énergique.

les empêcha pas de discuter avec calme et soigneusement les conseils du légat, ainsi que les mesures que réclamaient les nouvelles occurrences.

Bibbiena s'appliquait à faire accepter l'algarade qu'il avait endossée pour son correspondant, et sa lettre n'avait d'autre but que de le réconforter, en lui dorant la pilule : Tout ce qu'il écrivait était plus que véritable et certain, son ami en était persuadé ; plût à Dieu qu'ils se trompassent l'un et l'autre ! La mauvaise humeur du pape ne devait pas le décourager d'écrire chaque jour les nouvelles de la guerre et de la politique, ni de pourvoir à tout. Bien que Vich, l'ambassadeur espagnol, eût naguère stimulé le zèle du vice-roi, les derniers événements rendaient difficile, sinon impraticable, la jonction des armées, et la lenteur que le duc d'Urbin apportait à faire avancer son contingent devenait désespérante [1] ; mais le légat ne donnait que de bons avis, comme de sacrifier Reggio : le pape s'y était rangé sans peine.

Sauvegarder les intérêts de la famille et la sécurité des troupes qui faisaient toute la force de l'État pontifical, en même temps que maintenir les engagements pris avec les Suisses et les autres alliés, c'était beaucoup de besogne à la fois pour l'indolent Léon X ; mais s'il subissait trop l'impression des mauvaises nouvelles, comme disait encore Bibbiena, s'il était difficile de lui faire entendre des conseils désagréables [2], il se ressaisissait promptement. A la même date, 25 août, il reportait ses regards sur le théâtre de la guerre, qu'il avait négligé en appa-

1. Encore un vassal sur lequel le pape ne pouvait compter. Après un premier bon mouvement, que Bibbiena mentionnait avec complaisance, ses troupes étaient retournées à Urbin, et lui-même avait rétrogradé jusqu'à Gubbio, de l'autre côté de l'Apennin. Sanuto, 571, 22-23 août. *Bembi epistulae*, X, 49 et 59.

2. « Egli è il Diavolo a non odir volentieri le cose che l'huomo non desidera. » *Partic.*, 83.

rence, depuis le jour où la venue des Français l'avait profondément modifié. Les confédérés se mettaient en état d'arrêter l'invasion, et le pontife s'efforça d'affermir leur résolution par de nombreuses lettres. D'abord, des brefs pressants [1], envoyés partout aux chefs de guerre et gouverneurs alliés, stimulèrent leur zèle, l'activité de leur concours. En même temps, le pape exhortait les Suisses à concentrer leurs forces, avec munitions et vivres, dans un poste avantageux ; ils pourraient y attendre en sûreté l'arrivée de l'armée hispano-pontificale, dont on exagérait à dessein les effectifs : 3.000 hommes d'armes, 2.000 de cavalerie légère, 12 à 14.000 fantassins. A Pavie, par exemple, ils ne risquaient pas d'être coupés, surveillaient Milan, et restaient en contact avec les troupes de l'Église, qui jetaient en ce moment un pont à Plaisance.

Du même coup Léon X s'efforçait de réfuter les accusations que les derniers événements avaient provoquées contre lui. Les Cantons se plaignaient de la lenteur avec laquelle les alliés manœuvraient, et il en rejetait la faute sur eux, sur leur propre lenteur à signer les articles de la ligue. Ce qui est fait est fait, et il est encore temps de remédier à tout [2], pourvu que chacun y mette du sien. On ne s'était pas pressé d'envoyer les subsides au moment du passage des Français, parce que les Suisses eux-mêmes déclaraient ce passage impossible. Sa Sainteté ne veut rien épargner de ce qui est en son pouvoir, ni argent, ni troupes, ni armes spirituelles, si de leur côté les Cantons ne perdent pas courage, mais redoublent d'activité. Lui et les ambassadeurs ont résolu de lever encore 10.000 Suisses, pourvu que leur armée de Lombardie marche immédiatement contre l'ennemi, et ils enrôleront

1. « Molto saldi et efficaci » disait Bibbiena dans la dépêche à Veroli, que nous allons analyser, pièce 85. Wirz, 86-89.

2. « Le cose passate et mal fatte possono ben emendarsi, ma non corregersi. »

autant de soldats qu'il en sera de besoin. On chargeait Veroli de conférer du tout avec la diète, et de répondre par le retour du courrier.

Deux jours après partaient des lettres encore plus pressantes. Bibbiena joignait un post-scriptum au duplicata de la dépêche ci-dessus, et répétait les mêmes promesses en termes plus énergiques, tellement la nouvelle que les troupes des confédérés s'étaient arrêtées autour de Verceil, plus résolues que jamais à combattre, avait consolé et réconforté le Souverain Pontife. Mais il terminait par ce mot discret : « Si les Cantons ont l'air de vouloir traiter, rappelez-leur de n'oublier ni Sa Sainteté, ni les Médicis, ni Florence. »

S'adressant ensuite au cardinal de Sion, le véritable chef de cette vaillante armée suisse, *come duca di quello invitissimo essercito*, le pape le félicitait d'avoir opéré une si belle retraite devant des forces trois fois plus considérables, et qui, orgueilleuses de leurs succès, semblaient vouloir engloutir l'univers [1]. Il répétait à Gambero, ce qu'il avait déjà dit souvent, qu'il ne les laisserait pas manquer d'argent, conseillait d'écarter les capitaines qui avaient ouvert des négociations avec la France, de peur qu'ils ne pervertissent les autres, et, tout en insistant pour qu'on ne le tînt pas en dehors des traités qui se préparaient, il ordonnait à son agent de ne rien négliger de ce qui pourrait couper court à ces négociations [2].

Mais le lendemain Bibbiena, qui avouait ne pas être dans ses bonnes, et voir les choses en noir, trouvait le maître trop décidé. Les nouvelles les plus contradictoires circulaient, selon qu'elles venaient de tel ou tel point de l'échiquier politique et militaire. Pendant qu'on mandait à Rome

1. « Che volessino sorbir l'universo » ; le 27 août, pièce 86. Wirz, 90-91.

2. Fasciate ogni sforzo di velo et di remo che ne segua questo appuntamento. » *Partic.*, pièce 87. Wirz, 92.

les énergiques résolutions des Suisses, qui avaient ragaillardi l'âme du pape, les tenants du parti franco-vénitien faisaient courir des bruits non moins fondés, sur les pourparlers que des capitaines amis de la France rouvraient avec le roi, malgré Schinner. Mais Léon X tenait bon, persévérait dans son nouveau zèle pour la guerre, et déclarait devant les ambassadeurs alliés, et à son conseiller lui-même, qu'il dépenserait pour vaincre tout ce qu'il avait au monde, jusqu'à engager sa mitre, *et regno*, *et mitre*, *et gioie*. « Dieu veuille qu'il réussisse », tel était le cri que Bibbiena laissait échapper à ce propos, « mais je tremble que les Suisses ne traitent sans notre participation, ou que la guerre ne traîne en longueur, et alors nous manquerions d'argent pour la soutenir. »

Le prudent trésorier, qui voyait mieux que personne le fond de la bourse pontificale, était donc d'avis que rompre définitivement avec les Français serait d'une souveraine imprudence. Tout irait bien si les 20.000 Suisses annoncés arrivaient aussitôt, si les armées parvenaient à se joindre ; on pourrait en ce cas assembler sur un point quelconque des forces capables d'imposer une paix avantageuse. A ce propos, Bibbiena renouvelait quelques conseils stratégiques, qui avaient pour objectif de fermer les passages du Pô aux troupes de Venise, puis donnait des nouvelles sur le duc d'Urbin, qui continuait à faire la bête, *fa da sciocho*, et prétextait toute sorte d'excuses pour ne pas s'avancer, sur l'armée pontificale et les défauts de son organisation : « Nous aurons plus de chefs que de soldats, et peut-être plus de soldats que d'écus. Mais je m'arrête, car j'ai mauvaise langue aujourd'hui [1]. »

Les conseils de prudence patronnés par Bibbiena l'emportèrent encore une fois dans les déterminations de

1. « Haremo più condottieri che soldati, et forse anche più soldati che ducati. Ho mala lingua hoggi, et per non haver a dir peggio, fo fine. » *Ibid.*, pièce 88, le 23 août.

Léon X, et cela en quelques heures. Le légat venait de dénoncer les intrigues et les divisions qui remplissaient le camp suisse, où le parti français prenait définitivement le dessus et mettait Schinner de côté. Ces faits colportés, d'ailleurs grossis et dénaturés, par les nouvellistes aux gages du vainqueur, ne manquèrent pas, en impressionnant le pontife, de modifier son attitude. Le bruit courait même qu'il avait reçu des articles envoyés par le cardinal de Sion, les avait revêtus de sa signature, et expédié aussitôt trois estafettes [1]. En réalité, de crainte d'être abandonné par les Suisses, il faisait mine de se rapprocher de la France, ou du moins prenait ses précautions pour ne pas être découvert de ce côté. Cette tactique se révèle assez bien dans la dépêche du 30 août, par laquelle Bibbiena prévenait le nonce Canossa, qui n'avait pas quitté François Ier, qu'en l'absence du cardinal de Médicis, il était chargé des relations diplomatiques avec ce souverain [2]. Le pape entendait que l'ambassadeur continuât ses offices avec la prudence et la dextérité qu'il avait déployées jusqu'alors; mais si on lui faisait quelques ouvertures, il devait répondre que, le roi n'ayant jamais daigné rien communiquer de ses projets, Sa Sainteté ne pouvait ouvrir des négociations, sans savoir sur quoi discuter.

Le cardinal secrétaire interprétait ensuite ces ordres selon les intentions du maître, sans découvrir son autorité. « Je suis d'avis que vous ne vous éloigniez pas de la personne de Sa Majesté tant que ses affaires réussiront, et que vous vous teniez toujours en parfait accord avec le duc de Savoie. Ce dernier écrit à sa sœur que le Saint Père

1. Nouvelles de Rome envoyées par l'ambassadeur vénitien, 29-30 août. Sanuto, XXI, 10. Voir aussi sur les agitations du camp suisse, 27, 28, 51, etc.

2. Ce qui confirme ce que je disais plus haut, que Bibbiena ne s'occupait pas des affaires de France.

ferait bien d'avoir un agent auprès du roi, pour défendre ses propres intérêts, en ce moment que les Suisses sont sur le point d'accommoder les leurs. Avertissez Son Excellence que je vous mets au courant de tout, qu'elle peut avoir pleine confiance en vous, *confidi in voi come in se stesso per conto del papa*, que vous avez mission de négocier, si le roi veut se découvrir. Mais vous ne vous avancerez avec elle que si les Français l'emportent, ou si les Suisses concluent leur appointement. Si par contre ces derniers prennent le dessus, vous quitterez le camp, parce que les troupes de l'Église se seront jointes à l'armée des Cantons [1].

En somme Léon X reprenait sa politique d'expectative et de bascule, comme il ressort aussi des instructions que le secrétaire adressait le même jour au légat Giulio. On y répétait des ordres déjà souvent donnés : « Il faut contenter en tout les Suisses, pourvu qu'ils continuent la lutte ; autrement attendre que le vice-roi franchisse le Pô pour se joindre à lui [2]; en tout cas, occuper une forte position comme Bologne, Reggio, Modène, et se tenir sur la défensive, jusqu'à ce que le pape ait accommodé les affaires de l'Église et celles de Florence. Si le vice-roi n'arrivait pas, l'armée n'aurait qu'à rétrograder, en laissant des garnisons dans Parme et Plaisance. » On leur fixait une semaine pour prendre une décision dans un sens ou dans l'autre.

Le pape allait ainsi à la remorque des Suisses, ballotté de la paix à la guerre, comme un prince qui ne peut se défendre par lui-même, plus enchaîné par sa propre situation que par les engagements pris avec ses alliés [3].

1. *Particolari*, pièce 89.

2. L'agent vénitien écrit que le pape ordonne à ses troupes de ne pas dépasser Plaisance. Sanuto, *ibid.*, 79 ; sur les mouvements des armées pontificales et espagnoles, 33.

3. Les ambassadeurs de l'Empire, du Catholique et de Milan sont en conférences continuelles avec le pape, rapportait Giorgi : *sichè è signal*

Le 2 septembre, toujours sous l'influence des nouvelles qui venaient du camp suisse, une démarche décisive annonçait de sa part un véritable revirement du côté du parti français. Il signait les pleins pouvoirs qui chargeaient le duc de Savoie et Canossa de négocier avec François Ier [1], et il les expédiait par un de ses familiers, Cintio Filonardi, qui emportait la mission de les seconder, de leur interpréter la pensée intime du pontife, c'est-à-dire les ordres qu'il ne voulait pas donner par écrit.

Mais quelques jours après nouvelle volte-face au camp suisse, nouveau changement dans les manèges de Léon X, que ressaisissaient des velléités de guerre à outrance. Sur le bruit venu de Milan, que l'accord entre les confédérés et François Ier était rompu, et que les premiers estimaient leur honneur engagé à ne pas trahir le duc de Milan, Léon X se repaissait des plus belles espérances, ou du moins il affectait d'étonner l'ambassadeur vénitien, la république et le roi de France par sa décision, par l'inébranlable énergie de sa volonté ; il déclarait qu'il quitterait la tiare plutôt que de céder un pouce du domaine sacré [2] ; il espérait même que le légat aurait retenu Cintio [3]. Il envoyait encore 25.000 écus à ses alliés, en plus des 60.000 que lui et les ambassadeurs avaient récemment donnés, mais chargeait Giulio de faire entendre qu'il ne pouvait s'engager pour l'avenir. Bien plus, il se voyait obligé d'ajourner jusqu'à la fin de la

lo amalato stagi mal. Ibid., 10. Les dépêches envoyées au jour le jour par cet agent à la Seigneurie rendent assez bien compte des vicissitudes continuelles par lesquelles passait l'âme de Léon X, et sa politique s'en ressentait.

1. L'acte aux archives de Florence, *Manoscritti Torrigiani*, mentionné *Arch. stor. ital.*, XXVI, p. 180.

2. Longue conversation fort curieuse, Sanuto, 54, 55 ; elle fait comprendre à quel point l'esprit du pape était compliqué, mais politique et raffiné jusqu'à la moelle.

3. Ce détail et ceux qui suivent dans les dépêches du 5 sept. au légat, et du 6 à Schinner, *Particolari*, 91 et 92.

guerre le règlement des pensions pour lesquelles la curie était en compte avec les confédérés.

Cependant auprès du cardinal de Sion on s'avançait beaucoup moins ; on s'excusait simplement du retard que subissait l'affaire : les circonstances n'avaient pas encore permis de dresser les mandements pour le trésor ! Et Bibbiena, qui seul avait pu dénicher ce prétexte de comptabilité, suppliait les Suisses de prendre un peu patience ; on ne leur ferait pas tort d'un florin. Bien plus à cette date seulement il envoyait les bulles ratifiant la ligue particulière avec les Cantons : elles étaient arrêtées depuis le 1er août, mais les difficultés de communication avaient toujours empêché qu'on ne les fît partir !

On saisit sur le vif, dans ces petits incidents, la politique d'expédients et de finesses à laquelle était réduit Léon X, qu'il assumait du reste volontiers, car elle entrait bien dans son caractère. Et son conseiller, par tempérament, favorisait ce système, que du reste il n'était pas de taille à modifier ; qu'y pouvait-il, lui, l'homme de lettres *dilettante*, transformé depuis peu en diplomate ! Mais, alors qu'approchait la lutte décisive, il s'effrayait à la pensée du sang chrétien qu'on allait répandre [1]. Il savait même faire passer ses impressions dans l'âme de son maître, et tous deux, les sentiments humanitaires de l'artiste devenu homme d'Église offusquant quelque peu chez eux le bon sens du politique, rédigeaient ensemble un supplément d'instruction, de nouveaux ordres, qui compliquaient encore le réseau des négociations à travers lequel l'indécis Giulio s'embrouillait en désespéré. Ne pourrait-on pas, en offrant au roi de France quelque grosse pension, ou bien au duc de Milan une équivalence de territoire, négocier un accord sur le champ de bataille même, tout au moins une trêve

1. « La bataglia saria tanto sanguinosa, che devria grandemente dolere etiam a chi vincessi. » *Particolari*, pièce 87.

de plusieurs mois, qui préparerait et faciliterait la paix générale. La manœuvre a chance de réussir, car les ennemis semblent se soucier assez peu de combattre ; en tout cas, il faudrait soutenir le parti le plus faible, et n'avoir d'autre objectif que de prévenir l'effusion du sang [1].

Ces nouveaux soucis, qui tiraillaient le légat entre le commandement d'une armée et la conduite d'une diplomatie complexe, s'effacèrent vite devant des préoccupations toutes différentes. La bataille de Marignan ou de Sainte-Brigitte, cette *journée des géants*, eut lieu quelques jours après, les 13 et 14 septembre, et les Suisses y recueillirent les fruits de leur politique de conseil de guerre et de démagogie militaire. Ils ne pouvaient sans doute compter beaucoup sur un allié qui attendait un mois avant de renvoyer l'instrument de l'accord, alors qu'on avait l'ennemi sur les bras, et ils tenaient en petite estime les troupes que le légat et le vice-roi faisaient manœuvrer sur les deux rives du Pô, qui traversaient chaque jour et retraversaient le fleuve, sans parvenir jamais à se joindre [2]. Ces dispositions, fort peu conciliantes, leur firent commettre une lourde faute, celle de rester autour de Milan, au lieu de se porter plus au sud, comme le leur commandait la tactique la plus élémen-

1. Bibbiena terminait par ces reflexions : « Io posso mal indur l'animo mio alla giornata, si perche hara dell' impossibile, non volendola francesi (on voit qu'il était assez mal informé), si ancora perche saria pure una grande iattura la occisione di tanti christiani. Dio faccia seguire le cose di certo, che sivenga a una buona pace senza effusione del sangue christiano. »

2. Léon X fut réellement compromis, avec une demi-connivence de son côté, par ses parents, qu'inquiétait l'attitude des Florentins, peu disposés à prendre les armes contre les Français. Sanuto, *ibid.*, col. 71. Madelin, *De Conventu Bononiensi*, p. 10, avec les références. Ce dernier, p. 32, 33, met en pleine lumière, documents à l'appui, le rôle de Lorenzo, qui engageait le pape à son insu avec les étrangers et devançait le mouvement de retraite politique et militaire que celui-ci dessinait dans sa correspondance diplomatique.

taire, et de se mettre en contact avec l'armée hispano-pontificale. Il fallut que des prêtres leur fissent remarquer la méprise !

La correspondance de Bibbiena s'interrompt pendant deux semaines, du 6 au 20 septembre, mais on connaît, d'après les rapports de l'ambassadeur vénitien, les impressions diverses, opposées même, par lesquelles passèrent le pape et son confident, à mesure qu'arrivaient les nouvelles de la bataille. Le 16, on apprenait le résultat de la première journée, et, sur l'initiative des courtisans, la renommée annonça rapidement à la ville la prétendue victoire des Suisses. Il y eut un peu partout des réjouissances, dont Bibbiena donna le signal, en illuminant les chambres qu'il occupait à l'étage supérieur du Vatican [1]. Mais le lendemain un courrier de Lorenzo rétablissait les faits, et le 18 on fut pleinement instruit par les lettres plus détaillées du légat et de Gambero. On sut alors que les Suisses avaient abandonné Milan et se retiraient à Côme, sur la route de leur pays ; ainsi ils désertaient la lutte et livraient aux Français la Lombardie avec son souverain. Après mûre délibération, Léon X expédia un courrier chargé de parcourir les États de l'Italie septentrionale, et d'aller jusque chez les Suisses, de répandre chez tous les alliés des exhortations véhémentes à continuer la lutte. Il ne pouvait se faire la moindre illusion sur l'inanité de ses efforts, et n'avait d'autre but que de retenir les confédérés en Italie, les empêcher de trahir les Sforza, et lui-même, qui resterait seul en face du vainqueur, lorsqu'arriverait le moment de régler les comptes.

Le courrier partit le 20, et se rendit d'abord à Plaisance

1. Récit de l'ambassadeur Giorgi dans Alberi, *Relazioni degli Ambasciatori veneti*, 2e série, tome III, pp. 43-45. Sanuto, *ibid.*, 115, 123, 135. « *Fuochi et feste* », dit le premier. Sur les appartements de Bibbiena, voir Sanuto, XIX, 336, *due camere di sopra*.

auprès du légat, qui devait le faire parvenir au camp de Côme, vers le cardinal Schinner, puis en Suisse. Il importait de connaître les intentions des vaincus, puis d'arrêter leur retraite, et de les faire retourner contre l'ennemi [1], mais une mesure préliminaire s'imposait, c'était de mettre les troupes pontificales à l'abri d'une surprise, par exemple, disait le pape, en garnissant les principales villes ecclésiastiques de la région, Bologne, Plaisance, Modène, Reggio, en cantonnant le reste entre cette dernière et Parme. Mais on attendait de Giulio des services non moins importants, se tenir au courant des événements, tant militaires que politiques, et envoyer des rapports quotidiens sur les manœuvres des ennemis, les dispositions des Suisses et la situation de Marc-Antonio Colonna, commandant des places impériales de l'Adige, enfin prévenir Cintio, qui se trouvait auprès du vainqueur, qu'il eût à pénétrer les projets de François Ier et ce qu'il exigeait de Rome.

On savait que Schinner n'avait pas besoin d'être exhorté, qu'il ne désarmerait jamais devant les Français. Une lettre courte, d'une concision éloquente, le suppliait de mettre tout en œuvre pour empêcher que les soldats confédérés ne désertassent la cause italienne. On avait encore pressé l'empereur d'intervenir auprès des Cantons et d'accourir en Lombardie. On était sûr de l'alliance anglaise, maintenant que le pape avait donné le chapeau à l'archevêque d'York, l'âme de Henri VIII [2] ! On pouvait donc ressaisir la victoire, surtout si l'on éloignait les capitaines qui avaient, en négociant avec l'ennemi, semé la division parmi leurs compatriotes. Ainsi Bibbiena parlait encore, comme si rien n'était perdu,

1. Dépêches du 20 sept., au légat et à Schinner, *Partic.*, pièces 93 et 95 ; à Veroli, 94.

2. Wolsey avait été proclamé cardinal au consistoire du 10 sept., Sanuto, *ibid.* 68.

comme si le Milanais n'était pas déjà tout entier au pouvoir des Français ! Et quelle illusion, ou plutôt quelle manœuvre de désespéré, que de compter sur le concours de l'empereur, de feindre, en un mot, des espérances que tout démentait !

Cependant ces motifs de ne pas céder, et quelques autres encore, le secrétaire les développait davantage dans la lettre-apologie que le nonce devait placer sous les yeux de la diète helvétique. Les divisions entre les capitaines suisses n'avaient jamais permis de faire cause commune avec eux, ni de compter sur leur concours, parce qu'on s'attendait toujours à les voir signer la paix. Ils n'avaient cessé d'agir de leur propre initiative, sans consulter les princes confédérés. Au lieu de se rendre à Pavie, après leur retraite de Novare, comme on le leur conseillait, pour se mettre en communication avec les troupes hispano-pontificales, ils s'étaient retirés à Varèse, puis acculés sur Milan. Les ennemis avaient aussitôt occupé Pavie et Lodi, et si bien intercepté tout rapport entre les deux armées qu'il avait été impossible, et d'envoyer de l'argent au camp suisse, et d'en recevoir des nouvelles. On avait appris à la fois l'abandon des vallées alpestres et la bataille. Et maintenant les troupes des Cantons avaient battu en retraite jusqu'à Côme, loin de tout centre d'opération.

Les pertes qu'avaient subies les Français prouvaient assez cependant qu'avec un peu d'entente on aurait pu les prendre entre deux feux et les écraser. Mais rien n'était encore perdu, les Pontificaux et les Espagnols étaient réunis à Plaisance, en mesure de rallier promptement les Suisses. L'argent ne manquait pas, le légat avait en main des sommes considérables ; le pape et les ambassadeurs étaient déterminés à faire les derniers sacrifices, le Saint Père à combattre sans trêve ni merci, maintenant qu'il avait repoussé les brillants avantages que les ennemis lui proposaient. Il s'était imposé des

armements considérables, entretenait deux armées, l'une en Lombardie, l'autre dans le Véronais, et n'épargnerait rien pour les maintenir. Les Français étaient bien affaiblis depuis la dernière bataille, et dernièrement le duc de Gueldre les avait quittés pour voler au secours de ses États, attaqués par l'archiduc Charles [1]. On attendait l'arrivée de l'empereur et l'intervention de l'Angleterre. Que les Cantons prennent des mesures énergiques, frappent les suspects et retiennent leurs soldats à Côme ; rien ne sera plus facile que de recommencer la campagne par un mouvement concentrique sur trois points, puisque Colonna peut s'avancer vers Crémone avec 6.000 combattants [2].

A cette pressante philippique, les Suisses pouvaient répondre qu'ils avaient en vain invité Lorenzo à les rejoindre, et que Florence refusait de combattre les Français [3]. D'ailleurs ce dernier effort de politique belliqueuse pure était une manœuvre de diplomatie et le pape n'avait d'autre objectif que de masquer sa retraite. Tous les appuis sur lesquels il comptait lui faisaient défaut ; depuis plusieurs mois déjà l'Espagne et l'Angleterre avaient signé avec la France des traités de neutralité ; et la bienveillance de Henri VIII n'allait qu'à payer le chapeau de Wolsey par la garantie de l'indépendance pontificale. L'empereur s'attardait en Autriche, absorbé par les mariages qui lui promettaient la Hongrie. Les Suisses étaient encore plus

1. Du Bellay, dans ses Mémoires, donne le véritable motif de cette retraite ; le duc croyait que les Suisses avaient traité, et que la guerre était finie. Michaud et Poujoulat, tome V, p. 121.

2. Voir la lettre à Veroli, Wirz, pp. 97-100, et à la suite celle que recevait Schinner.

3. Madelin, *De conventu Bononiensi*, p. 16, avec les références. Cet auteur, qui se sert de nos dépêches, texte de la *Nunziatura di Germania*, mais d'après des souvenirs trop vagues, les met sur le compte du cardinal de Medici.

divisés après la défaite qu'avant, et le parti français, l'emportant définitivement, rouvrait des négociations qui, cette fois, aboutissaient au marché dont le Milanais faisait le prix.

Et puis Léon X avait déjà perdu la liberté de ses mouvements : pendant qu'il lançait ses appels de guerre à travers l'Italie, ses représentants Canossa, et Cintio, l'avaient lié avec le monarque victorieux. Ce jour même 20 septembre, par la médiation du duc de Savoie, ils signaient, le couteau sur la gorge, un traité qui voilait l'asservissement de l'Église romaine sous les brillantes perspectives d'une croisade. Léon X avait bien révoqué le 16 les pouvoirs de ses plénipotentiaires, mais cette mesure, prise *ex abrupto* à la nouvelle de la victoire des Suisses, demeurait sans effet [1], n'avait pas été signifiée, et les négociations s'étaient ouvertes à l'abbaye de Chiaravale, près Milan, avec le chancelier Duprat, sans que la moindre protestation de la curie vînt les interrompre.

On y était cependant renseigné d'une manière exacte, et Bibbiena savait sans doute que le traité allait se conclure, lorsqu'il écrivait le 22 à Giulio : Ses dernières lettres avaient reçu leur réponse de la main d'Ardinghelli, et la présente n'était que pour lui transmettre les communications plus secrètes. Le pape avait résolu de temporiser, en réglant sa conduite sur celle de l'empereur et des Cantons, de ménager ses troupes et d'assurer ses avantages. Il ordonnait donc de battre en retraite, après avoir posté quelques troupes à Parme et Plaisance, de concentrer forces et provisions sur Reggio, pour résister si les Français attaquaient, et obtenir d'eux les meilleures conditions possibles. On sacrifiait bien les fiefs du Milanais, mais on voulait défendre le reste du territoire pontifical, surtout

1. La révocation, Archivio di Stato à Florence, *Manoscritti Torregiani*, mentionnée *Arch. stor. ital.*, XXVI, 180.

Modène et Reggio, dont le duc de Ferrare poursuivait en ce moment la restitution auprès de François Ier [1].

C'est ici que nous voyons se préciser l'épilogue du drame qui se jouait en cette année 1515 ; du moins, il ne manquait plus au triomphe définitif du principal acteur que la soumission de Rome. Léon X attendait fiévreusement la solution que poursuivait Canossa. Ce dernier tardait à venir, et se renfermait dans une prudente réserve, dont la curie s'impatientait. Néanmoins, redoutant le courroux de son maître, il avait expédié, sous le couvert de Cintio, un premier projet de traité, qui, reçu le 23, provoquait un vif mécontentement. Alors se manifestait la dernière velléité de résistance de Rome contre un ennemi trop vainqueur, velléité dont le légat devait se faire l'interprète impuissant [2].

Le pape refusait de signer les articles, comme contraires à son honneur, à la dignité de l'Église. Et avec quel dédain Bibbiena rabroue le pauvre comparse qu'était Cintio : on dirait qu'il fait tout ! Il ne mentionne même pas l'évêque de Tricarico et le duc de Savoie, qui cependant ont seuls reçu des pleins pouvoirs. Sa manière de procéder manque de clarté et de sagesse [3]. On lui enjoignait de laisser les deux plénipotentiaires diriger les débats, d'expédier seulement un sommaire de leurs négociations, pour que le pape les accommodât, et en tirât un instrument acceptable.

Après avoir vivement relevé les exigences du roi, qui démembrait le domaine de l'Église, dont ses prédéces-

1. Le roi lui avait garanti l'intégrité de ses États, Sanuto, XXI, 133, parmi lesquels les deux compères comprenaient Modène et Reggio, comme on s'en aperçut dans la suite.

2. Au légat le 22, pièce 96, et sans date, pièce 105.

3. « Il proceder suo è assai confuso et poco considerato. » Bibbiena avait ensuite ajouté, dans la minute, ces mots qu'il a effacés : « Il n'est point docteur, ni assez intelligent, *ad poter distendere una capitulatione di tanta importanza.* »

seurs s'étaient faits les fondateurs, les gardiens, et qu'ils avaient même accrus, après avoir protesté contre cette violence, en appelant de la force brutale au jugement de Dieu, Léon X déclarait qu'il n'abandonnerait jamais Parme et Plaisance sans compensation, et demandait que ces villes fussent remises en dépôt entre les mains du duc de Savoie. Il réclamait en outre l'insertion dans le traité de deux clauses complémentaires : le roi devait promettre de ne pas prendre sous sa protection les sujets de l'Église, de ne pas s'ingérer dans ses affaires. Cet article visait le duc de Ferrare, et renfermait implicitement le débat sur la succession de Naples, que le pape, à titre de suzerain, avait seul le droit de résoudre : les prétentions de François Ier n'avaient pas lieu de s'affirmer tant que vivait Ferdinand le catholique. La deuxième clause était que le roi s'abstînt d'intervenir dans les affaires de Florence, de lui imposer une contribution de guerre, parce que ce serait y provoquer des mouvements [1].

Tout cela était bien loin de la réalité des choses. Le 25, Canossa arrivait avec les articles du traité de Chiaravale, que seul il pouvait faire accepter du pape, en affrontant son courroux et ses foudres [2]. Il invoqua le secours de son ami le secrétaire, que le pontife admit en tiers dans la discussion. Les deux diplomates épuisèrent leurs ressources à vaincre la résistance du maître, à lui démontrer qu'on ne pouvait rien obtenir de plus, comme il s'en rendait compte lui-même. La lutte dura plusieurs jours et fut des plus vives. Une correspondance contemporaine, adressée de Rome à la duchesse de Bari, belle-sœur de Maximilien Sforza [3], nous en révèle à moitié les péripéties

1. Ce dernier point fit l'objet de longues contestations. Voir, par exemple, outre la correspondance mentionnée plus bas, Sanuto, 206, 212, etc.

2. *Ibid.*, 153.

3. Publiée dans *Spicilegio vaticano di documenti inediti, estratti degli archivi et della Bibliotheca della Sede Apostca*, in-8o, Rome,

et donne quelques indications sur le rôle de Bibbiena. L'affaire était à peu près terminée que celui-ci, toujours soucieux d'assurer les avantages de l'Église romaine, faisait encore exhorter son maître de ne pas rendre Parme et Plaisance [1], mais de les laisser prendre par la force, parce qu'alors les princes confédérés se verraient contraints de défendre les possessions de l'Église.

Cependant la lettre que Canossa écrivait le 28 au grand maître, Arthur Gouffier de Boisy, sans doute sous la dictée de Bibbiena, certainement pour faire patienter le vainqueur, annonçait que les négociateurs avaient obtenu quelque résultat [2]. Léon X déclarait vouloir courir la fortune du roi, attendre tout de sa parole, plutôt que des conventions écrites. Déjà le cardinal de Medici avait reçu l'ordre de remettre Parme et Plaisance [3]. Mais il restait à régler quelques points secondaires qui mettaient en jeu son honneur, et dans deux ou trois jours Canossa pourrait emporter les articles tout signés.

Ce fut l'acte par lequel prit fin la correspondance qui nous occupe. Le 1er octobre, le nonce repartait avec les

1890-1891, passim ; surtout les lettres du 27 sept. et du 1er oct., pp. 521-525. Le correspondant tenait ses renseignements d'un grand personnage de la curie, auquel Léon X faisait ses confidences, parce qu'il voulait l'envoyer au camp français avec Canossa, probablement le cardinal San Severino ; l'ambassadeur vénitien écrivait le 5 oct. que celui-ci voulait aller auprès de François Ier avec les pouvoir de légat, mais que le pape refusait de l'envoyer. Sanuto, 206. D'après le correspondant anonyme, les débats se passèrent en grand secret, entre deux personnages, évidemment Bibbiena et Canossa.

1. Dans la conversation que le même correspondant rapporte entre son témoin et un autre personnage, qui ne pouvait être que Bibbiena. *Spicilegio*, 524-525.

2. Une copie de cette lettre forme le n° 97 des *Particolari*, d'une écriture qui reparaît souvent dans le recueil. Rapprocher les 3 brefs que Léon X envoyait le même jour au roi, au grand maître et au duc de Savoie, *Bembi epistulae*, XI, 1-3.

3. Je ne sais pas comment Madelin a compris cette lettre ; il lui fait dire exactement le contraire, *ibid.*, p. 35.

articles amendés par Léon X ; le 13 celui-ci les signait à Viterbe, et le 19, ils étaient définitivement arrêtés par François Ier [1]. Il serait difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer avec plus de précision le rôle que le cardinal-secrétaire joua dans ces longues journées de discussion, mais nous connaissons assez le dévouement qu'il portait à la famille des Médicis, nous savons d'ailleurs que Lorenzo travaillait plus que jamais pour le parti français [2], que les ambassadeurs des alliés, à leur tête le Florentin Acciaiuoli, assiégeaient le secrétaire, Canossa, San Severino, leur recommandant les intérêts particuliers de chaque État. L'ancien protégé de Laurent le Magnifique ne dut avoir, en ces discussions, d'autre souci que de concilier les intérêts de ses bienfaiteurs avec la dignité de l'Église romaine et, pour y parvenir, d'appuyer Canossa, qui lui fit toucher du doigt la nécessité des circonstances, la force irrésistible du vainqueur, la situation que l'une et l'autre créaient au Souverain Pontife. Entre cette situation et l'opiniâtre résistance de Léon X, le cardinal se trouva plus d'une fois sans doute dans un grand embarras.

Rome.

P. RICHARD.

1. Sanuto, 255, 257. Les deux actes, le traité du 23 sept. et les modifications du 13 oct., se trouvent en copies, Bibl. nat. nouvelles acquisitions françaises, 6, 977, fos 6-17, ancien Brienne 6.

2. Madelin, *ibid.*, pp. 31-37, expose clairement les négociations et les intrigues qui préparèrent le traité de Viterbe, et met bien en relief le rôle de Lorenzo. Sur les sollicitations des ambassadeurs auprès du cardinal secrétaire, p. 35-36.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL
DANS L'ÉGLISE LATINE APRÈS SAINT AUGUSTIN

VI

CONSÉQUENCES DU PÉCHÉ ORIGINEL DANS LA VIE FUTURE

On se rappelle que saint Augustin s'était élevé avec indignation contre la doctrine pélagienne, qui exemptait des supplices de l'enfer les enfants morts sans baptême, et qui leur assignait pour séjour la *vie éternelle*, c'est-à-dire un lieu de bonheur intermédiaire entre la demeure des damnés et celle des bienheureux. Pendant longtemps on vécut de la pensée du saint docteur. Saint Fulgence [1], saint Avite [2], saint Gélase [3], saint Grégoire le Grand [4], saint Isi-

1. *De fide ad Petrum*, 27 : « Firmissime tene et nullatenus dubites... parvulos... sine sacramento sancti baptismatis (decedentes)... *ignis aeterni* sempiterno supplicio puniendos. » Voir : *ibid.* 3 ; *De veritate praedestinationis*, I, 26 ; *ep.* XVII 28 et 58 (écrite au nom des évêques de la Byzacène).

2. *Poemat.*, lib. VI, vers. 190 et suiv. (*P. L.*, 59, 372) :

> Omnibus his illud gravius, si forte carentem
> Caelesti lavacro tenerum mors invida natum
> Praeripiat, dura generatum sorte *gehennae*,
> Quique genetricis cessat cum filius esse,
> Perditionis erit ; tristes nunc edita nolunt
> Quae *flammis* tantum genuerunt, membra parentes.

3. *Epist.* VII, *ad omnes episcopos per Picenum* (dans saint Augustin X, 1768-1769 et dans *P. L.* 59, 38) : « ... in perpetua futurum morte non dubium est. Cur igitur infans hac sorte concluditur... si illic *infligatur poena* ubi nulla sit culpa ?... Nihil est ergo quod non renati infantes tantummodo in regnum caelorum ire non valeant, non autem perpetua damnatione *puniantur*... Tollant ergo de medio nescio quem... tertium (locum). »

4. *Moral.* IX, 31, 32 : « ... quos quia a culpa originis sacramenta salutis non liberant et hic ex proprio nihil egerunt et illuc *ad tormenta* perveniunt... *perpetua* quippe *tormenta* percipiunt qui nihil ex propria voluntate peccaverunt. »

dore de Séville [1] s'accordent à reconnaître que les enfants qui ont eu le malheur de quitter ce monde sans avoir été régénérés, sont voués aux tourments éternels. « Sois bien fermement convaincu, écrit Fulgence, que tous ceux qui meurent avant d'avoir été baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, auront à subir le supplice du feu éternel, et que cette loi s'applique non seulement aux adultes, mais aux enfants eux-mêmes [2]. » Pendant tout le moyen âge, le *De Fide ad Petrum*, d'où est tiré ce texte, fut attribué à l'illustre auteur de l'*Enchiridion*, et, comme tel, il fut étudié, médité par tous les théologiens. Personne ne put ignorer que le docteur d'Hippone avait nettement condamné au feu de l'enfer, sans distinction d'âge, tous les non-baptisés. Et comme on se faisait gloire de suivre en tout la doctrine augustinienne, personne, semble-t-il, ne pouvait émettre de doute sur le malheureux sort des enfants morts avant d'avoir reçu le sacrement de la régénération.

Ici nous rencontrons de nouveau saint Anselme. L'homme qui, sans tenir compte d'une tradition sept fois séculaire, avait placé l'essence du péché originel dans la privation de la justice primitive, n'était certes pas enchaîné par l'autorité de saint Augustin. Laissant de côté l'*Enchiridion* et le *De Fide ad Petrum*, le grand métaphysicien de Cantorbéry demanda à l'induction ce qu'il fallait penser des enfants morts sans baptême. Il avait prouvé que la tache héréditaire était essentiellement une privation. Or, la peine ne doit-elle pas répondre à la faute? Et qu'est-

1. *Sentent.* I, 22. (*P. L.*, 83, 588). « Pro solo originali reatu *luunt* in inferno nuper nati infantuli *poenas*, si renovati per lavacrum non fuerint. » — *Different.* II, 108 « Tenendum est parvulorum animas nexu originalis peccati esse adstrictas quae nisi percipiant baptismatis sacramentum... damnabuntur *in ignem aeternum.* »

2. Voir plus haut, note 1. Yves de Chartres est resté fidèle à la doctrine de Fulgence dont il cite le texte dans la *Panormia* I, 9 (*P. L.*, 161, 1049).

ce qui peut mieux répondre à une privation qu'une autre privation? Anselme suivit cette précieuse indication. Il déclara, il est vrai, itérativement que les enfants en question étaient damnés [1]; il ajouta même qu'ils étaient dans l'enfer [2]. Mais il voulut que leur condition future fît équilibre à leur condition actuelle : « Leur impuissance à recouvrer la justice, dit-il, en parlant des enfants non-baptisés, ne les excuse pas, et cette impuissance a pour conséquence *la privation de la félicité.* N'ayant pas la justice, *ils n'auront pas le bonheur* [3]. » Par la seule logique de son système, l'auteur du *De conceptu* arriva à peu près au même résultat que saint Ambroise dont il ne connais-

1. *De conceptu virg.* 27 : « ... omnes qui in illo solo (peccato originali) moriuntur aequaliter damnari » ; 28 « hoc judicium quo infantes damnantur non est alienum multum, si consideretur, ab hominum judicio ».

2. *Ibid.*, 27 : « ... quamvis non omnes pariter in inferno torqueri mereantur... post diem judicii nullus erit angelus aut homo nisi aut in regno Dei aut in inferno. »

3. *Ibid.* 27 : « Nec personas excusat... recuperandi impotentia quam comitatur *beatitudinis quoque nuditas* ut sicut sunt sine omni justitia, ita sint absque *omni beatitudine.* » Noter encore cette formule du ch. 23 : « *In hoc* tamen *similis* est et personalis et originalis peccati damnatio quia *nullus admittitur* ad regnum Dei ad quod factus est homo nisi per mortem Christi. » — Le cardinal Noris, dont l'opinion est généralement suivie, affirme (*Vindiciae augustinianae*, III, 5, *P. L.* 47, 651) que saint Anselme est resté augustinien sur la question qui nous occupe ici. Les textes qu'on a lus dans les deux notes précédentes donnent à ce sentiment un appui incontestable. J'estime néanmoins qu'il faut mettre l'accent sur les passages qui se bornent à mentionner la privation du bonheur du ciel et qu'on doit chercher en eux la vraie pensée de saint Anselme. On ne peut nier en tout cas que cette conception du sort futur des enfants morts sans baptême dérive logiquement de la théorie anselmienne du péché originel. Or, s'il est rarement permis d'attribuer à un écrivain, comme s'il les avait adoptées, les conséquences qui dérivent logiquement de principes posés par lui, on est tenu à moins de réserve quand on est en présence d'un esprit aussi systématique que l'était celui de l'archevêque de Cantorbéry. Notons, du reste, que les expressions *damnatio*, *in inferno* dont se sert saint Anselme sont encore universellement employées aujourd'hui sans que l'on songe à leur donner un sens augustinien.

sait guère les écrits, et que saint Grégoire de Nazianze dont il n'avait rien lu.

Saint Anselme, on s'en souvient, dut attendre plus d'un siècle pour que son explication du péché originel obtînt droit de cité dans la théologie. Sa réponse à la question du sort des enfants morts sans baptême fut mieux servie par les circonstances. On a vu plus haut [1] que, pour Abélard, la tache héréditaire n'était pas un péché proprement dit. Selon lui, l'enfant qui vient au monde n'a l'âme souillée d'aucune faute, il est seulement passible des peines éternelles et temporelles encourues par Adam. L'illustre dialecticien échappait ainsi à la difficulté d'expliquer comment on peut être coupable d'un péché qu'on n'a pas commis. Mais il lui restait à résoudre le problème suivant, à peine moins troublant : de quel droit l'innocent peut-il être puni ? Abélard n'esquiva pas l'objection ; il la formula au contraire avec une grande loyauté. « Dieu, dit-il, ne fait-il pas preuve de cruauté, en infligeant à des êtres qui n'ont point démérité la peine épouvantable du feu infernal, dont Augustin nous parle dans le *De fide ad Petrum* [2] ? » La difficulté ainsi posée dans toute sa force, il passa à la réponse. Il observa d'abord que la justice de Dieu n'est pas soumise aux mêmes lois que la nôtre, que le Créateur peut, sans manquer à l'équité, accomplir des œuvres interdites à l'homme, et, qu'au surplus, la distinction du juste et de l'injuste est fondée sur la volonté de l'Être suprême. Il ajouta que, sans doute, Dieu n'abandonnait pas au hasard la mort des enfants sans baptême, mais qu'il faisait mourir uniquement ceux qui, arrivés à l'âge mûr, se seraient donnés au mal et auraient fini dans l'im-

1. *Revue*, VII (1902), p. 516.

2. *Comment. in ep. ad. Rom.*, *P. L.*, 178, 868. Si l'on n'accepte pas mon interprétation des textes de saint Anselme on doit admettre que c'est Abélard qui a renversé la tradition augustinienne relative au sort des enfants morts sans baptême.

pénitence. L'ingénieux philosophe présenta encore d'autres moyens de défense du même genre. Toutefois, comme s'il se rendait compte que ces diverses explications étaient plus subtiles que solides, et qu'elles étaient plus propres à étourdir la raison qu'à la convaincre, il leur associa une considération plus décisive. « La peine des enfants morts sans baptême, dit-il, nous est présentée par saint Augustin dans l'*Enchiridion* comme très douce. Je suis convaincu qu'elle consiste uniquement dans la privation éternelle de la vision de Dieu, et je crois que le saint docteur d'Hippone n'a pas autre chose en vue dans le texte du *De fide ad Petrum* où il parle du feu [1]. » Il ne dit pas de qui il tenait ce sentiment, mais la confrontation des textes suffit à nous renseigner sur ce point. Dans ses recherches sur le sort des enfants morts sans baptême, le professeur de Sainte-Geneviève s'est mis, sans nous en prévenir, à l'école de l'évêque dont il fait ailleurs l'éloge pompeux et dont il se glorifie de suivre les traces [2] : il est tributaire du *De conceptu virginali* [3].

Abélard communiqua à ses disciples la doctrine anselmienne. Ceux-ci la répandirent en France et en Italie. Le Maître venait à peine de mourir que déjà Pierre Lombard se faisait son écho [4]. Quarante ans plus tard, Innocent III

1. *Ibid.*, col. 870.

2. Voir : *Ep.* 15, *P. L.*, CLXXVIII. 362 : « De domino Anselmo archiepiscopo quem et vitae sanctitas honorat et doctrinae singularitas ultra communem hominum mensuram extollit, quid dicam ? » — Voir encore : *Introductio ad theol.*, 2, *P. L.*, CLXXVIII, 1071, et *Theol. christiana* 4, p. 1287.

3. Saint Bernard, l'ennemi acharné d'Abélard, attribue aux enfants en question la « mitissima poena » de saint Augustin (*In cantic.* 69, 3) ; dans le *De baptismo* (Tr. X, 6) il déclare que leur sort est le secret de Dieu. Quant à Hugues, il dit (*Sentent.* V, 6) : « Quod non salventur, in multis ostendit locis Augustinus. Tamen, ut ipse ait in Enchiridion, mitissima ommnium poena erit illis. » Voir aussi : *ibid.* III, 12, fin, qui toutefois est très vague.

4. *Sentent.* II, 33, 5 : « Pro eo (peccato) nullam aliam ignis materialis vel conscientiae vermis poenam sensuri nisi quod Dei visione

posait en principe que le péché actuel est puni par les tourments de l'enfer, mais que la peine de la faute originelle est la privation de la vision de Dieu [1]. Bref, au commencement du XIIIe siècle, la solution proposée par l'archevêque de Cantorbéry au problème du sort des enfants morts sans baptême était, grâce à Abélard, presque universellement admise. Les grands scolastiques de cette époque, les Alexandre de Halès [2], les Albert le Grand [3], les Thomas d'Aquin, les Bonaventure [4] l'adop-

carebunt in perpetuum. » — Toutefois les disciples d'Abélard ne furent pas tous aussi dociles que P. Lombard. Roland se borne à dire (Gitl, p. 209) : « Si qui parvuli moriuntur antequam realiter baptizarentur, procul dubio damnantur. » Et l'auteur du manuscrit de Saint-Florian (*ibid.*) trouve moyen de reproduire la plupart des considérations qu'on vient de lire dans Abélard, sans ajouter que la peine des enfants morts sans baptême, consiste uniquement à être privé de la vision de Dieu.

1. Lettre à l'archevêque d'Arles (*ep.* IX, 205) qui a passé plus tard dans le *Corpus juris* (III, 42, 3) : « Poena originalis peccati est carentia visionis Dei ; actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. » — On retrouve la même doctrine dans les *Quaestiones in epist. ad Romanos* insérées parmi les œuvres de Hugues (*P. L.*, 175, 461), qui ne sont pas du grand Victorin (voir Denifle, *Archiv für Litteratur und Kirchengech.* III, 640), mais qui ont dû être rédigées avant le XIIIe siècle. — Robert Pullus (*Sent.* I, 14, *P. L.*, CLXXXVI, 703) semble aussi (son texte est assez obscur) partager ce sentiment.

2. *Summa theol.* II, 105 (en réalité 106), membr. IX, § 1. Après avoir dit que la privation de la justice originelle entraîne celle de la vision de Dieu, il ajoute qu'aucune peine ne répond à la concupiscence. Quant au texte de Fulgence, il déclare qu'on doit l'entendre en ce sens que les enfants seront dans le feu, non pas : *ratione ardoris*, mais *ratione tenebrositatis*.

3. *In Sent.* IV, 4, 8 : « ... Non patiuntur nisi poenam damni... (quae) est in ablatione alicujus quod debetur nobis per ordinem naturae, sicut est carentia visionis Dei et carentia felicitatis aeternae. » Il s'objecte le texte de saint Augustin (en réalité de Fulgence), qui, dit-il, semble condamner les petits enfants à des peines sensibles, puisqu'il leur assigne « un supplice » ; il reprend : « Augustinus improprie loquitur, vocans supplicium poenam damni. »

4. *In Sent.* II, 33, art. 3, quaest. 1 : « Ideo est alia positio mitior quae magis concordat pietati fidei et judicio rationis quod... quia non

tèrent et lui donnèrent ainsi une nouvelle autorité. « Le péché originel, dit saint Thomas, résultant de l'absence d'une perfection supérieure à la nature, et étant avant tout le péché de la nature humaine, ne doit avoir d'autre peine que la privation du but auquel nous étions destinés. Ce but est la vision divine. C'est donc la privation de cette vision qui est la seule peine du péché originel après la mort. » Et il appuya ce sentiment sur le texte *mitissima* de l'*Enchiridion*. « Dans cet endroit, dit-il, Augustin enseigne que la peine des enfants morts dans le péché originel sera très douce. Or, il n'en serait pas ainsi si leur peine était celle du feu, laquelle est extrêmement douloureuse. Les enfants en question n'éprouvent donc aucune souffrance sensible [1]. »

Duns Scot reproduisit la doctrine que nous venons de rencontrer [2]. Quant à Durand, il n'éprouva même pas le besoin de rappeler que les enfants morts sans baptême étaient exempts des peines sensibles, tellement la chose lui paraissait évidente [3]. Naturellement on s'était mis en règle avec le texte du *De fide ad Petrum*. A cela, du reste, on n'avait eu aucune peine. Abélard n'avait-il pas assuré que, dans cet endroit, Augustin s'était servi du supplice

habuerunt in se actualem delectationem peccati... ideo non sentiunt poenae ignis acerbitatem. Hunc modum dicendi magis approbant magistri communiter. » Quant au texte de Fulgence, Bonaventure s'en débarrasse élégamment : « Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod parvuli sensibiliter crucientur sed intendit eorum poenam manifestare quantum ad carentiam visionis Dei... et hoc *valde abundanter* exprimit, plus dicens et minus volens intellegi. »

1. *In Sent.* II, 33, quaest. II, art. 2.

2. *In Sent.* II, 33, 2 : « Hic videtur magistrorum esse sententia quod damnati pro solo peccato originali nullam habebunt poenam sensus exterioris. » Scot ajoute : « respondet Bonaventura dicens quod Augustinus *excessive* loquitur de illis poenis sicut frequenter faciunt sancti. »

3. Durand déclare sans préambule (voir plus loin son texte) que les petits enfants en question n'éprouvent aucune peine de quelque nature qu'elle soit.

du feu comme d'une métaphore pour désigner la privation de la vision béatifique ? On n'avait donc eu qu'à lui emprunter son explication. « Le supplice dont il est question dans le *De fide ad Petrum*, dit le docteur angélique, n'est pas la peine du sens, mais seulement la peine du dam, c'est-à-dire la privation de la vue de Dieu. On sait que l'Écriture donne souvent le nom de feu à une peine quelconque [1]. »

Saint Anselme et, à sa suite, Abélard, en mettant les enfants morts sans baptême à l'abri des supplices corporels, ne leur accordèrent pas cependant le bonheur [2]. L'auteur du *Sic et Non*, notamment, expliqua en termes précis que la privation de la vue de Dieu était pour les petits êtres qui la subissaient, une peine, légère sans doute auprès des supplices du feu, mais enfin une peine, c'est-à-dire une source de souffrances pour l'âme. Les disciples de l'illustre professeur de Sainte-Geneviève adoptèrent docilement ce sentiment et le transmirent aux docteurs du XIIIe siècle [3]. Trois d'entre eux [4], Alexandre

1. *In Sent.* II, 33, q. II, a. I ad. 1. Voir dans les notes précédentes les observations d'Albert, de Bonaventure, etc. sur ce texte.

2. Voir plus haut son texte; voir encore *Sic et Non*, 158.

3. Pierre Lombard, Pierre de Poitiers et Innocent III présentent manifestement la privation de la vue de Dieu comme une peine.

4. Alexandre et Bonaventure refusent certainement aux petits enfants le bonheur naturel. Le premier dit en effet que ces enfants sont dans le feu *ratione tenebrositatis* (II, 106, membr. 9). Or, la lumière est, à coup sûr, indispensable à l'état de bonheur. Quant à Bonaventure, il dit (II. 33, art. 3, quaest. 2) que les petits enfants sont privés « visione Dei et lucis corporalis » et qu'ils sont dans un état tel que « nec tristitia dejiciat, nec laetitia reficiat ». Albert est moins net : il dit (IV. 4, 8, ad. 3) que ces enfants : « sciunt se privatos esse regno sed sine culpa, et ideo excusant se intrinsecus et *vellent* habere regnum sed illa voluntas *non inducit angorem*. » Leur aîné, Guillaume de Paris, s'exprime ainsi, *De Universo*, Iae, IIa, 22 p. 684 : « Collocati sunt... in loco qui nec sit poenae actualis nec gloriae »; il ajoute que les enfants ne sont pas attristés de se voir privés du ciel parce que « non creati fuerunt ad illam nisi qui electi fuerint creatoris praedestinatione ad ipsam (Guillaume croit avec saint Augustin que tous les hommes ne sont pas appelés au salut); vident se nihil juris habere in illa. »

de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, restèrent fidèles à la tradition. Ils eurent, il est vrai, recours à toutes les atténuations possibles pour adoucir le sort des enfants privés du baptême, mais ils n'osèrent les mettre en possession de la félicité. Ils leur assignèrent pour séjour un lieu de ténèbres qu'aucun rayon de lumière ne venait éclairer et ils leur refusèrent la joie.

Cette solution était un souvenir affaibli de la solution augustinienne. Elle ne manquait, du reste, pas de logique. A cette époque, en effet, on considérait encore le péché originel comme une lésion faite à la nature. On ne pouvait donc s'étonner que la nature eût à expier par des peines, au moins morales, une tache dont elle était elle-même souillée. Mais, avec saint Thomas, le problème prit un aspect nouveau. Brisant résolument avec la doctrine de l'évêque d'Hippone, le docteur angélique transporta le péché dans une sphère supérieure et proclama qu'il avait respecté les propriétés essentielles de notre nature [1]. Dès lors, était-il logique d'infliger des souffrances à une âme dans laquelle n'existait aucune difformité? Saint Thomas ne le pensa pas. « Les enfants, dit-il, ne souffriront pas d'être privés de la vision divine, attendu que cette faveur est au-dessus des exigences de la nature et qu'ils n'en seront pas privés par leur faute. Ils se réjouiront, au contraire, de participer à la bonté divine par leurs perfections naturelles..... Ils n'auront pas, il est vrai, avec Dieu le lien que donne la gloire, mais ils n'en seront pas complètement séparés. Bien plus, ils seront unis à lui par la participation aux biens naturels, et la connaissance naturelle qu'ils auront du Créateur, jointe à l'amour du même ordre qu'ils auront pour lui, pourra être une source de joie pour eux [2]. » Le saint docteur ajouta que les petits enfants en

1. Voir *Revue*, IX (1904), p. 53.

2. *In Sent.* II. 33, q. 11, a 2. Dans le *De malo*, V. 3 saint Thomas reproduit les mêmes idées avec cette différence qu'il suppose les petits

question ne seront pas plus attristés de la privation de la vision béatifique que ne l'est un homme raisonnable, quand il songe qu'il n'a pas d'ailes pour voler, ou qu'il n'est ni roi ni empereur. Il avait pris soin de montrer que l'exemption des peines sensibles était confirmée par le texte *mitissima* de l'*Enchiridion* et qu'elle se conciliait aisément avec le *De fide ad Petrum*. Il oublia d'expliquer comment l'exemption des peines morales elles-mêmes s'accordait avec ces autorités.

On doit reconnaître que cette théorie était assez étroitement liée à la nouvelle doctrine qui plaçait le péché originel au-dessus de la sphère de la nature. Là était sa force et son appui. Elle s'imposa comme d'elle-même aux théologiens. Le XIVe siècle était à peine commencé que Duns Scot accordait aux enfants morts dans le péché originel un bonheur naturel [1]. Quelques années plus tard, Durand pouvait écrire : « Les docteurs sont d'accord à enseigner que les enfants morts sans baptême ne souffrent pas de la privation de la vision béatifique. Ils se divisent seulement quand il s'agit d'expliquer pourquoi ils ne souffrent pas. » On se demandait alors, en effet, si les enfants seraient présents au jugement général ou si, au contraire, ils n'y assisteraient pas. Dans le premier cas, ne verraient-ils pas les élus aller au ciel? Ne se rendraient-ils pas compte de leur condition? Comment donc pourraient-ils ne pas s'affliger en se voyant privés de la félicité ineffable accor-

enfants dans l'ignorance du bonheur surnaturel dont ils sont privés, tandis que dans le *Commentaire*, il leur attribue la connaissance de ce bonheur.

1. *In Sent.* II, 33, 3. :« Videtur probabile concedere quod omnium naturaliter cognoscibilium possunt naturaliter cognitionem habere excellentius quam aliqui habuerunt pro isto statu, et ita *aliqualem beatitudinem naturalem* de Deo cognito in universali poterunt attingere. » Quant au bonheur surnaturel, Scot dit : « ou bien ces enfants l'ignoreront, ou du moins ils n'éprouveront aucune tristesse d'en être privés. »

dée à d'innombrables légions d'êtres humains ? Dans le second cas, ne connaissant rien au delà du bonheur naturel, ils ne porteraient, sans doute, pas envie aux élus ; mais que deviendrait la loi promulguée dans l'Écriture, d'après laquelle tous les hommes sans exception doivent être jugés ? Tel était le conflit qui séparait les théologiens ; conflit, comme on le voit, peu redoutable ! D'ailleurs, on inclinait généralement à penser que les enfants non baptisés prendraient place au jugement général, qu'ils seraient témoins de l'entrée des élus au ciel, mais que, néanmoins, ils ne leur porteraient pas envie et se contenteraient de leur condition [1].

Tel était le sentiment général des docteurs au XIVe siècle ; tel il resta pendant les deux siècles qui suivirent. De loin en loin, il est vrai, quelque augustinien entêté élevait la voix pour déclarer que l'on se mettait en opposition avec l'évêque d'Hippone [2] ; mais sa protestation se perdait au milieu de l'inattention universelle. On voulait que les enfants morts dans le péché originel, fussent heureux ; et, pour que leur bonheur fût sans mélange, on les plaçait, non plus dans les limbes ténébreux comme on faisait avant saint Thomas, mais dans une sorte de paradis terrestre, où tout était à souhait pour la satisfaction des sens [3]. Lessius, se donnant à bon droit, comme

1. Durand (*In Sent*, II, 33, 3) incline manifestement à penser que les petits enfants morts sans baptême n'assisteront pas au jugement général et qu'ainsi ils ne soupçonneront pas le bonheur des élus. Cependant il ne repousse pas absolument l'opinion contraire. Du reste, il avoue que cette opinion était généralement admise de son temps : « Ut tenetur communiter, in generali judicio omnes videbunt judicium Dei esse justum... »

2. Par exemple : Grégoire de Rimini, Driedon, etc. (voir Noris, *Vindiciae*, III, 5, *P. L*, 47, 652). — On leur donnait le sobriquet de *tortores puerorum* (voir *ibid.*, p. 630).

3. C'est, paraît-il, dans les écrits du dominicain Savanarole (*Triumph. crucis*, III, 9) que, pour la première fois, le séjour des enfants morts sans baptême est fixé sur la terre. Après Savonarole,

l'interprète de ses contemporains et comme l'écho des cinq à six dernières générations [1], disait : « Les enfants morts sans baptême, bien que privés de la vue de Dieu et du royaume du ciel, auront une condition conforme à la dignité de leur nature. Contents et joyeux, ils loueront Dieu pendant l'éternité [2]... Pourquoi, en effet, ne rece-

viendrait Catharin qui dit (*De statu parvulorum...*) : « Probabilissimum judicavi quod quidam dicunt habitationem eorum fore super terram quia proprius est locus hominum » ; et (II *Petr.* III, 13) : « In quem usum nova terra si nullus habitaturus sit in eâ ? Idcirco congruentissime creditur *a multis* eos... quales pueri absque baptismo decedentes hanc novam multo pulchriorem terram... possessuros ubi perpetue laudabunt Dominum Deum. » Toutefois on ferait erreur si l'on attribuait à ces deux théologiens un rôle important dans l'histoire du problème théologique qui nous occupe ici. Ce qui importe, ce n'est pas le lieu où l'on place les enfants morts sans baptême, c'est l'idée que l'on se fait de leur sort. Or, sur ce point, ni Savonarole ni Catharin n'ont dépassé Scot, ni même saint Thomas. Ils ne sont même pas allés si loin que le commentateur Nicolas de Lyre qui, dès le commencement du XIVe siècle, accordait aux petits enfants un bonheur supérieur à toutes les joies que peut procurer la vie présente, et qui, en tenant ce langage, se présentait comme l'interprète de tous les docteurs. *Bibliotheca maxima*, In Eccles. IV. 3 : « Non sustinet aliquam poenam sensibilem, sed habet vitam magis delectabilem quam possit haberi in vita praesenti, secundum omnes doctores qui loquuntur de morientibus in solo peccato originali. »

1. *De perfect. divinis*, XIII, 145 : « Confirmantur haec omnia ex doctoribus scholasticis... idem plerique recentiores. » Il cite saint Thomas, Scot, Marsilius qui dit : « Eos amaturos Deum super omnia » et Nicolas de Lyre (Lyranus) dont on vient de lire le texte.

2. *Ibid.*, n. 143, fin. Il dit dans cet endroit que ces enfants assisteront au jugement général. Et en effet : « Credibile est hunc numerum facile ad mille milliones et ultra excursurum. Si tanta erit multitudo ubi absconditur si ibi non comparebit ? Quomodo impedientur ne scire possint quid in judicio agatur ? Non enim erunt ratione destituti. » Donc les petits enfants morts sans baptême (y compris ceux qui, antérieurement à l'arrivée du Christ, sont morts avant l'usage de la raison) seront témoins du jugement, « sibique gratulabuntur quod non sint de impiorum numero, agent Deo gratias quod ante usum rationis abrepti, quia longe maxima pars eorum, si ad aetatem venisset, in eamdem damnationem incidisset. » — Suarez (*De vitiis et peccatis*, IX, VI, 4), revient, sur ce point, à Durand.

vraient-ils pas en abondance tous les avantages naturels (à l'exclusion, bien entendu, des autres)? Pourquoi ne pourraient-ils reconnaître, aimer et louer Dieu éternellement [1]?... Quant au lieu de leur séjour, sans vouloir rien affirmer, j'incline fortement à croire qu'ils ne seront pas emprisonnés dans une caverne profonde et ténébreuse... Dieu pourra facilement leur ménager (même sous terre, s'il le faut) un séjour qui ne manquera ni de lumière, ni d'agrément, ni d'espace [2]... Aussi, tout en étant damnés, puisqu'ils seront éternellement privés de la gloire du ciel à laquelle ils étaient destinés, ils jouiront vraisemblablement d'un bonheur de beaucoup supérieur à celui de n'importe quel homme parmi nous [3]. » L'illustre jésuite eut soin de noter que l'opinion dont il était le défenseur, n'accordait pas, malgré les apparences contraires, un *bonheur naturel* aux enfants en question, et qu'elle n'avait rien de commun avec Pélage. « La tache du péché, dit-il, empêche leur condition d'être un bonheur naturel, bien qu'il ne lui manque rien par ailleurs pour mériter ce nom [4]. Quant à Pélage, il prétendait que les enfants exclus du ciel, jouiraient quand même de la vision intuitive, ce qui est une hérésie [5]. » Restait Fulgence (on savait alors que

1. *Ibid.*, n. 145. Il dit un peu auparavant (n. 144) que ces enfants connaîtront « essentiam animae suae et etiam naturas angelicas », bref, « ut proxime ad angelicam perfectionem in cognoscendo accedant. »

2. *Ibid.*, n. 145 : « ... facile erit Deo... eis locum congruum, nimirum lucidum, amœnum et satis capacem etiam intra terram si opus est praeparare. »

3. *Ibid.*, n. 145 : « credibile est eorum statum longe feliciorem ac laetiorem fore quam sit alicujus hominis mortalis in hac vita. »

4. *Ibid.*

5. Ce qui explique le singulier scrupule de Lessius, c'est le texte du concile de Florence. C'est sans doute aussi pour se mettre en règle avec ce texte que le docte jésuite n'ose rejeter ouvertement la vieille doctrine qui plaçait les petits enfants sous terre (etiam intra terram si opus est).

le *De fide ad Petrum* n'était pas de saint Augustin); Lessius convint que ce saint évêque avait été trop sévère et qu'il devait être abandonné [1].

Soudain l'opposition qui, depuis longtemps, donnait à peine signe de vie, fit une sortie vigoureuse et meurtrière. C'étaient Bellarmin et Petau qui, se rangeant du côté des augustiniens, leur apportaient l'appui de leur science et de leur autorité. Tous deux successivement, d'abord l'éminent controversiste, puis, quarante ans plus tard, le merveilleux érudit, jetèrent un cri d'alarme, et, au nom de la tradition méconnue, de la foi menacée, ils firent, en termes énergiques, le procès à l'opinion régnante. Ils montrèrent d'abord que, malgré leurs dénégations, les partisans du bonheur des enfants, ressuscitaient, sous un nom différent, la théorie pélagienne si hautement condamnée par saint Augustin et l'église d'Afrique. Les théologiens, on vient de le voir, se disculpaient en soutenant que la *vie éternelle* dont les hérétiques du ve siècle gratifiaient les enfants morts sans baptême, était la vision intuitive. « Non, répondit Bellarmin, la vie éternelle dont parlaient les pélagiens n'était pas la vision de Dieu, mais seulement le bonheur naturel. En même temps qu'ils refusaient aux enfants le royaume béatifique, ils leur refusaient aussi toute participation à la vie divine. C'est ce qui ressort clairement de tel endroit des livres *contra Julianum* [2]. »

1. Il estime que Fulgence a parlé « durius » et il l'excuse par cette raison que « res non erat adhuc satis discussa, nec poena debita peccato originali satis cognita ». Tant qu'on avait attribué le texte à saint Augustin, on avait su lui trouver un bon sens ; mais on n'avait pas besoin de se gêner avec Fulgence. Toutefois Suarez (*De vitiis et peccatis*, disp. IX, sect. 6, n. 4) légitime tous les textes des Pères augustiniens : « Respondendum ipsos vocare poenam et tormentum, ipsam privationem gloriae, quamvis non sentitur. »

2. Bellarmin, *De amissione gratiae*, VI, 1 : « ... quod pelagiani non promiserint parvulis non baptizatis vitam aeternam supernaturalem quae consistit in visione Dei, sed solum vitam aeternam sive beatitudinem *naturalem* perspicuum est ex libro V, 8 in Julianum. » Voir *Revue*, VI (1901), p. 412 et 414.

Et Petau, prenant à son compte l'observation de Bellarmin, déclara aux théologiens que les moyens de défense imaginés par eux pour séparer leur thèse de la thèse pélagienne « prêtaient à rire [1] ». Cette première objection était grave : les deux illustres jésuites en présentèrent une autre plus redoutable encore. Un peu avant le milieu du xve siècle, le concile de Florence avait défini que les âmes de ceux qui mouraient dans le péché originel allaient en enfer, tout comme les âmes de ceux qui mouraient dans le péché actuel, pour y subir des peines inégales [2]. Cette définition ne condamnait-elle pas hautement la thèse chère aux théologiens? Sans doute ceux-ci consentaient, si l'on y tenait, à placer le séjour des enfants sous terre, et surtout déclaraient que leur félicité n'était pas un *bonheur naturel*. Ils pensaient se mettre ainsi en règle avec les expressions « *in inferno* » et « *poenis disparibus* » employées par le concile. Mais le moyen de prendre au sérieux ces réponses ! Qu'avait de commun avec « l'enfer » ce séjour, même situé sous terre, où tous les sens trouvaient leur satisfaction? Et n'était-ce pas se payer de mots que de déclarer privés du bonheur naturel des êtres dont la félicité était, disait-on, de beaucoup supérieure à celle de l'homme le plus heureux [3]? Aussi Bellarmin et Petau affirmèrent que, sous peine de se mettre en opposition avec les renseignements de la tradition et de la foi,

1. Petau, *de Deo*, IX, xi. Après avoir rappelé (n. 1) que saint Augustin réfuta « sescentis in locis » la thèse pélagienne qui distinguait la vie éternelle du royaume des cieux, Petau se demande ce que Pélage entendait par la vie éternelle et il répond (n. 2) « puto equidem *nonnisi naturalem* felicitatem intellexisse Pelagium. » Il donne ses preuves; puis, passant aux objections de ses adversaires, il dit (n. 3) : « Verum quis non hoc argumentum irrideat? »

2. « Illorum animas qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas. »

3. Voir plus haut le texte de Lessius.

on ne pouvait exempter de souffrances les enfants morts dans le péché originel.

Toutefois, après s'être mis d'accord pour dénoncer et combattre l'erreur, ils ne s'entendirent pas pour établir la vérité. L'auteur des *Controverses* se fit le disciple des docteurs du XIIe siècle. Il estima qu'on tenait suffisamment compte du concile de Florence et de la tradition en attribuant aux enfants morts sans baptême une souffrance morale peu intense. Il les plaça donc dans le séjour ténébreux des limbes, leur refusa les jouissances de la nature, déclara que la privation de la vue de Dieu leur était pénible [1]; mais il les mit à l'abri des flammes, et il fit observer que les textes patristiques qui semblaient parler de peines sensibles ne devaient pas être pris à la lettre [2]. Petau, au contraire, se montra intransigeant. Il prouva que saint Augustin avait condamné les petits enfants en

1. *De amiss. gratiae*, IV, 2 : « Locus eorum est carcer inferni, locus horridus ac tenebricosus in quo qui degent sine dubio beati esse non poterunt. » — *Ibid.*, VI, 6 : « Dicimus igitur parvulos sine baptismo decedentes dolorem animi habituros quod intellegent se beatitudine privatos, a consortio piorum fratrum et parentum alienos, in carcere inferni detrusos et in tenebris perpetuis vitam acturos. » Il réfute (ch. 6) les raisons apportées par saint Thomas, saint Bonaventure et Durand pour expliquer que les petits enfants n'éprouveront aucune peine de se voir privés du bonheur céleste. Parmi ses répliques, il y en a une qui mérite de fixer l'attention : elle consiste à dire que, si on exempte les petits enfants morts sans baptême de la peine du dam, on devra en exempter aussi les adultes infidèles qui, pendant leur vie, n'ont jamais entendu parler du Christ.

2. *Ibid.*, VI, 4 et 5. Bellarmin joue avec les textes et les arrange à sa fantaisie. Il allègue en sa faveur saint Grégoire de Nazianze, l'Ambrosiastre et l'endroit du *De libero arbitrio* où saint Augustin assure qu'il y aura une sentence intermédiaire entre la récompense et le supplice. Il affirme, sans sourciller, que dans ce texte, l'évêque d'Hippone met les petits enfants en enfer, sans toutefois les confondre avec les adultes coupables, et qu'il n'a jamais professé d'autre sentiment. Toutefois, il lâche, bien qu'avec quelque hésitation, saint Fulgence (ch. 5, ad obj. 7), ce qui ne l'empêche pas, au chapitre suivant, de faire appel à l'autorité de ce Père, ainsi qu'à celle de saint Grégoire le Grand.

question aux flammes de l'enfer, que les Pères latins des siècles suivants s'étaient exprimés dans le même sens [1], et que le concile de Florence, dont il éplucha la définition, avait élevé ce sentiment à la hauteur d'un article de foi. « D'après l'enseignement du concile, dit-il, les petits enfants seront tourmentés moins cruellement par les flammes que les adultes, mais ils seront tourmentés quand même : l'inégalité des peines n'en change pas la nature [2]. »

Dans la polémique dont on vient de lire l'esquisse, Bellarmin et Petau affectèrent de s'en prendre uniquement à Catharin [3]. Ce fut lui qu'ils dénoncèrent comme l'auteur responsable de la doctrine qu'ils jugeaient si répréhensible. Ce fut sur lui que se dirigèrent leurs coups. En réalité Catharin n'avait rien inventé. Le véritable auteur de la croyance au bonheur naturel des enfants privés du baptême était saint Thomas lui-même [4]. Ni l'auteur des *Controverses* ni l'auteur des *Dogmes théologiques* ne pouvaient en ignorer. Et quand ils auraient réussi à se faire illusion, ils ne pouvaient donner le change aux théologiens. Ceux-ci avaient la certitude d'être fidèles à la pensée du docteur angélique. Dès lors, qu'avaient-ils à craindre? On leur objectait l'autorité de saint Augustin et de quelques autres Pères latins. Mais l'autorité de saint Thomas était-elle inférieure à celle de l'évêque d'Hippone? D'ailleurs, les Pères grecs et les Pères latins antérieurs au ve siècle (on commençait à les connaître) n'étaient-ils pas favorables à l'auteur de la *Somme ?* On leur objectait le texte du con-

1. *De Deo*, IX, x, 10 et 11.
2. *Ibid.*
3. Bellarmin dit (*loc. cit.* VI, 1) : « Ad quem errorem (Pelagii) proxime accessisse videntur Ambrosius Catharinus, Albertus Pighius et Hieronymus Savonarola. » — Petau (*loc. cit.*, xi, 1) : « Cujus commenti propugnator fuit Ambrosius Catharinus, auctor vero Pelagius haereticus. »
4. Naturellement abstraction faite des Pères grecs et des Pères latins antérieurs à saint Augustin.

cile de Florence. Comme si l'Église avait pu vraisemblablement choisir, pour dirimer une querelle théologique, le moment où elle s'efforçait de ramener les Grecs à l'unité de la foi ! Aussi, la grande majorité des théologiens, Suarez en tête, se prononça pour le bonheur des enfants non baptisés.

Bellarmin réunit autour de lui quelques érudits teintés de jansénisme comme Noël Alexandre [1], quelques augustiniens comme Estius [2], et surtout le maître de la controverse dans la seconde moitié du XVIIe siècle, Bossuet. Un incident permit à ce petit groupe de se rendre compte de son autorité. Le cardinal Sfondrate s'était fait, dans un livre posthume, le défenseur de la doctrine scolastique, sur le sort des enfants morts sans baptême. Bossuet, convaincu que ce livre sapait par la base la foi au péché originel, estima qu'en présence de la nouvelle erreur pélagienne, il devait renouveler la démarche de saint Augustin [3]. Il écrivit donc à Innocent XII, au nom de quatre de ses collègues, et lui dénonça le livre de Sfondrate, tout comme l'évêque d'Hippone, avait, au nom de quatre évêques d'Afrique, dénoncé Pélage à Innocent I. Il mit sous les yeux du pape les passages les plus compromettants du *Nodus praedestinationis solutus*, leur opposa les textes de Bellarmin, de saint Augustin, du concile de Florence, et conjura le souverain Pontife de condamner un livre si contraire à la foi. Innocent XII remercia le grand évêque de la marque de déférence qu'il avait donnée au Saint-Siège en recourant à son autorité [4]. Il ne vint jamais d'autre réponse de Rome. Malgré le cri d'alarme jeté par

1. *Theologia dogm. et moral.* — *De peccatis et virtutibus*, I, 1, 12.
2. *In Sent.* II, 33, 7.
3. Lettre du 23 févr. 1697 à Innocent XII. C'est Bossuet lui-même qui compare sa démarche à celle de saint Augustin.
4. Voir sa lettre dans les œuvres de Bossuet à la suite de la lettre précédente,

Bossuet, l'Église n'a point vu la foi menacée par Sfondrate; elle a laissé son livre circuler en liberté.

La théorie de Petau, à laquelle Estius et Bossuet eux-mêmes n'osaient s'arrêter, ne pouvait évidemment compter sur de nombreuses sympathies. Elle réussit cependant à recruter, dans l'extrême gauche augustinienne, quelques partisans dont un de marque : le cardinal Noris [1]. Un autre de ses défenseurs mérite une mention spéciale : c'est Ricci, l'évêque de Pistoie. Plein de zèle pour la propagation des doctrines augustiniennes, Ricci traita de « fable pélagienne » la croyance qui attribuait aux enfants morts sans baptême un séjour intermédiaire entre le ciel et l'enfer, et qui les exemptait de la peine du feu tout en leur laissant la peine du dam. Ricci reproduisait fidèlement la pensée de Petau. Son assertion fut déclarée fausse, téméraire et injurieuse pour les écoles catholiques [2].

Aujourd'hui la théorie de Petau qui, on vient de le voir, a été, sinon absolument condamnée, au moins frappée de suspicion par l'Église, est universellement rejetée. Quant aux partisans de Bellarmin, s'ils existent, ils sont rares et

1. *Vindiciae augustinianae*, III, 5 (*P. L.*, XLVII, 630). La longue dissertation de Noris, — elle comprend quarante colonnes in-quarto, — épuise la question. Le savant cardinal, après avoir prouvé par l'Écriture sainte et la tradition la thèse augustinienne, ajoute : « Haec itaque antiquae Ecclesiae ac sanctis Patribus de infantium poenis sententia stetit donec post ducentesimum supra millesimum annum christianae epochae novae opiniones a scholasticis procusae sunt. Qui si in Patrum voluminibus tantum studii ac labores posuissent, quantum Aristoteli explicando impendere, profecto sententiam sancti Augustini non obduxissent, neque eorum plerique pelagianorum opinionem..... hominum mentibus tam alte infixissent. » Il croit que les enfants souffrent (p. 657) « ab igne calefaciente cum aliqua molestia... sed non eosdem ustulante. » Il réfute les scolastiques par Bellarmin et Bellarmin par saint Augustin (p. 659, 660) ; mais il s'obstine à tort (p. 661) à vouloir concilier le texte du *De libero arbitrio* avec ceux des dernières années de saint Augustin. — Berti (*de theolog. disciplinis*, XIII, 8) a écrit une dissertation dans le même sens que Noris.

2. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 4e éd., n. 1389.

ne possèdent aucune influence. On peut dire que la doctrine de saint Thomas ne rencontre aucune contestation. Lessius, on s'en souvient, n'osait qualifier de bonheur naturel la condition des enfants morts sans baptême. Les théologiens n'ont plus les scrupules de l'illustre jésuite. Tout en affectant d'attacher une grande importance à certaines distinctions verbales, ils reconnaissent que l'on peut attribuer aux enfants en question la possession de la félicité naturelle [1]. Seul leur séjour reste sujet à la controverse. Au XVIIe siècle, Suarez croyait pouvoir les placer sur la terre [2]; les *Salmanticences*, au contraire, préféraient

1. Mazzella, *de Deo creante*, n. 1049 à 1053. Il déclare hautement que ces petits enfants n'ont pas atteint leur fin qui, dans les vues de la Providence, est surnaturelle, attendu que Dieu a voulu sincèrement leur salut (*notons que ceci est nié* par plusieurs théologiens de premier ordre; voir *Revue*, V [1900], p. 409); il conclut que ces mêmes enfants sont *in statu damnationis* et non *in statu beatitudinis*. Mais, ces réserves faites, il croit que leur sort est en soi (*materialiter*) le même qu'il aurait été dans la nature pure; et (n. 1053) il emploie, sans crainte, l'expression : bonheur naturel des petits enfants (sententiam de naturali beatitudine parvulorum nullam mereri censuram). — Palmieri (*de Deo creante*, thèse 81) dit que les petits enfants possèdent ce en quoi consiste le bonheur naturel; qu'ils sont, par conséquent, heureux « secundum quid et materialiter ». Toutefois il ne veut pas qu'on les dise heureux *formaliter* et cela, parce que, dit-il, Dieu leur destinait une fin surnaturelle. — Hurter (III [9], n. 665 à 667) affecte de s'en tenir à saint Thomas qui, selon lui, a été dépassé sur ce point par Lessius et Suarez. Inutile de dire que la distinction qu'il prétend établir entre le docteur angélique et l'école de Lessius n'est pas sérieuse. Mazzella (n. 1050) revendique saint Thomas pour son opinion et il a raison. — Billuart, *de peccatis*, VII, VI, § 2, prob. II, objecte que la félicité naturelle ne peut exister là où il y a « aversio a Deo ut auctore naturae ». Cet argument est sérieux dès qu'on suppose que le péché originel détourne de Dieu « ut auctore naturae ». Mais précisément cette prémisse est rejetée par l'école scotiste. Suarez (*de vitiis et peccatis*, IX, II, 21) déclare le péché originel « non includere aversionem a Deo fine ultimo naturae sed solum ut est finis ultimus gratiae », et cela parce que « non privat aliqua perfectione naturali »; cf. *Revue*, IX (1904), p. 64.

2. *De vitiis et peccatis*, IX, VI, 6 : « Ceteri vero *pie et probabiliter* censent habitationem illorum futuram in hoc mundo quia revera magna poena sensibilis esset detineri in illo loco (in loco inferni tenebroso). »

les laisser dans l'obscurité, probablement par respect pour la formule *in inferno* du concile de Florence [1]. Ce dernier sentiment n'est sans doute pas complètement abandonné, mais Suarez semble l'emporter. On a remarqué, du reste, que le concile de Florence n'a pas dit combien de temps les petits enfants privés du baptême doivent demeurer *in inferno* [2]. D'où l'on a conclu que, ceux qui tiennent à prendre *in inferno* à la lettre (c'est-à-dire dans le sens de limbes), peuvent encore, sans se mettre en opposition avec l'enseignement de l'Église, placer les enfants sur la terre à partir de la résurrection. Quant au péril de renouveler la doctrine pélagienne, on y songe moins que jamais. En dépit des réclamations de Petau et de Bellarmin, on continue à enseigner que l'hérésiarque breton du ve siècle promettait la vision intuitive aux enfants morts sans baptême et que la doctrine de Catharin n'a, par conséquent, rien de commun avec celle que combattit jadis avec tant de vigueur le grand évêque d'Hippone [3].

Rennes.

J. TURMEL.

1. *De vitiis et peccatis*, XVIII, III, 107. Ils ne rejettent pas absolument l'opinion opposée, ils disent seulement qu'ils ne la croient pas « satis probabilem ».

2. Palmieri, *de Deo creante*, p. 654.

3. Hurter (III[9], n. 662) reproche aux pélagiens d'avoir promis le salut aux enfants. — Mazzella (*de Deo creante*, n. 1049) s'exprime ainsi : « Distinguebant autem vitam aeternam a regno caelorum in eo, ut videtur, quod in vita aeterna esset visio intuitiva Dei absque consortio Christi et sanctorum, in regno caelorum haberetur eadem visio intuitiva cum Christo et sanctis. » Malheureusement, il ne dit pas où il a fait cette importante découverte. — Palmieri, p. 652, est plus fidèle à la vérité historique.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE[1]

17. Liturgie. — I. *Cérémonies diverses; Supplément. 3° Textes et formules (suite).* — [**251** *bis*] W. C. Braithwaite établit et discute *The lection-system of the codex Macedonianus* (*Journal of theolog. studies*, V [1904], 265). Le *codex Macedonianus* (ε de Gregory, ε 073 de Von Soden) est un ms. oncial des évangiles du IXe s., connu depuis peu. Les indications des leçons sont d'une date peu postérieure à celle du texte. Le lectionnaire qui leur sert de base est très étroitement apparenté à celui que l'on déduit d'un autre ms. oncial, Carpentras 292. De la comparaison avec le système byzantin, il résulte que le *Macedonianus* nous fait connaître un système plus ancien et dont le lectionnaire byzantin ne présente qu'une forme altérée.

Le lectionnaire qui résulte des indications du *codex Bezae* a été étudié de nouveau par [**252**] F. E. Brightman, *J. of theol. studies*, I (1900), 446. M. B. croit que ce lectionnaire dénonce un usage mixte, gréco-latin et le rapporte à une population mélangée. Le lieu d'origine pourrait donc être les parties de l'Italie habitées par les Grecs. Une conclusion analogue est déduite par [**253**] K. Lake, *ib.*, 441, de la comparaison du ms. et de celui que désigne Gregory par le n° 1071. M. L. croit que le ms. de Bèze a dû se trouver à Amalfi ou dans les environs aux XI-XIIe s. Enfin la date du célèbre ms. a été discutée par [**254**] F. C. Burkitt, *ib.*, III (1902), 501, et reportée au Ve s., au temps qui suivit la mort d'Augustin, le temps de Sidoine Apollinaire et de Léon le Grand. Le livre a été copié à l'usage d'une église où les évangiles étaient lus en grec, mais dont les membres parlaient latin. Le latin est une traduction à l'usage des fidèles. Le correcteur, *G*, peut être le secrétaire de l'évêque, qui a relu la traduction avant de la livrer à la circulation.

[**254** *bis*] Alexis von Maltzew, dont j'ai signalé plusieurs fois les publications relatives à l'Eglise russe, entreprend la publication de la grande Ὀκτώηχος, dans la forme qu'elle a reçue dans la liturgie russe : *Oktoichos oder Parakletike der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes;* I Theil, *Ton I-IV;* deutsch u. slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte (Berlin, Karl Siegismund, Dessauer str., 13, 1903; XV-1270 pp. pet. in-8; prix : 14 Mk.). Nous avons ici sur deux colonnes le texte russe et une traduction allemande. De brèves indications, soit entre parenthèses, soit en note, font la comparaison avec le livre grec. Il y a peu de différence entre le grec

1. Voy. *Revue*, VIII (1903), 592.

et le slave. L'intérêt qu'éveille la liturgie slave est limité. Mais ce livre a plus de portée que cette liturgie, puisqu'il nous fournit en somme l'équivalent d'une traduction allemande de l'original grec, et c'est un secours qui n'est pas négligeable. Je rappelle seulement que l'*Oktoichos* est, à peu près, l'équivalent de notre antiphonaire commun. Il contient les chants ordinaires de la semaine, formant huit séries ou semaines différentes qui correspondent aux huit tons. Pour chaque jour, les chants sont groupés en trois offices : orthros, liturgie, vêpres (le samedi petit hesperinos et grand hesperinos). Il y a en plus, le dimanche, les chants du mésonyktikon : mais, pour ne pas grossir démesurément le volume, M. M. n'a reproduit que celui du premier ton. Le second volume comprendra les chants des tons V à VIII et une introduction qui sera l'occasion de revenir plus longuement sur le sujet. Une observation seulement sur la p. VIII. Saint Jean Damascène paraît avoir été plutôt le réformateur que l'auteur de l'*Oktoichos;* au contraire il est vraisemblablement, avec Cosmas de Jérusalem, le plus ancien auteur des *canons* (six *odes*) qui ont place à l'office du matin et font partie du Τριῴδιον : cf. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 674.

La liturgie copte alexandrine dite de saint Basile le Grand a été traduite en français par le chef de l'Église copte catholique, Mgr MACAIRE, et cette traduction a paru dans la *Rev. de l'Orient chrétien*, IV (1899), pp. 14 suiv., par les soins de [**255**] dom Paul REXAUDIN.

Les interprètes de la liturgie peuvent être consultés souvent avec fruit à côté des textes eux-mêmes; ils nous ont conservé parfois d'anciennes rédactions de ces textes et il n'est pas inutile de savoir quelles idées ont pu agir sur la transformation des rituels. [**255** *bis*] M. Labourt a publié le texte et donne la traduction du commentaire de Denys Bar Salībī sur la liturgie : *Dionysius Bar Salībī Expositio liturgiae*, interpretatus est Hieronymus LABOURT; Paris, Poussielgue; Leipzig, O. Harrassowitz (1903, 106 pp. in-8). Jean Bar Salībī (1154-1171) est mort évêque d'Amida; Denys est son prénom épiscopal. Il était du rit jacobite, et son *Expositio*, un de ses nombreux ouvrages, a été écrit entre 1166 et 1171. Il suit l'ordre de la messe.

Pour rendre plus claire cette explication, M. L. a reproduit d'abord la traduction de la liturgie jacobite de saint Jacques, telle que l'a publiée Renaudot, Il semble que le texte auquel se réfère l'évêque d'Amida était une rédaction plus ancienne. Tout au moins le congé donné à ceux qui ne doivent pas assister aux mystères y a-t-il un aspect qui paraît plus antique. Dans la version de Renaudot, le diacre dit seulement : *Abite in pace auditores, abite auditores in pace; accedite baptizati ad pacem; fores claudite* (p. 16). La formule commentée par Bar Salībī ne vise pas que les seuls écoutants : *Abite qui dimissi estis; ne quis ex cathechumenis, ne quis ex energumenis, ne quis supplicantium nobiscum inueniatur; cognoscite alterutrum; portas claudite et decenter state* (p. 48). On retrouve là le détail qui caractérise ces for-

mules dans d'autres rits. Déjà d'ailleurs, au temps de Bar Salibi, les diverses catégories de *dimissi* n'existaient plus. On notera ce terme de *dimissi*, sorti d'une formule de congé, comme en Occident celui de *missa*. Dans Jacques d'Édesse (633-708), cité par Denys, p. 36, la cérémonie était plus longue : après les lectures, le prêtre récitait trois oraisons, l'une sur les écoutants, l'autre sur les énergumènes, la troisième sur les pénitents; après chaque oraison, le diacre congédiait la catégorie désignée : *Ite audientes; Ite energumeni; Ite paenitentes;* puis, il commandait de fermer les portes : *Claudantur fores ecclesiae.* Au surplus, nous ne possédons pas encore un texte sûr de l'original grec de cette liturgie; il ne sera peut-être pas inutile de comparer le ms. Vat. gr. 2282 (xe s.), signalé par MM. Baumstark et Schermann, *Oriens Christianus*, III (1903), 214, avec les versions orientales.

Voici, pêle-mêle, de menus détails que j'ai remarqués. Dans les processions, on porte avant la croix des *flabella : Seraphim repraesentant* (p. 46). Comme en Orient la cloche est inconnue, c'est la crécelle ou plus exactement le σήμαντρον, qui en tient lieu (p. 42). On ne fléchit le genou ni pendant la liturgie ni dans toute la journée du dimanche (p. 64). Les diptyques sont au nombre de six, trois pour les vivants, savoir pour le clergé, pour le peuple et pour les princes, trois pour les morts, savoir pour les saints, pour les docteurs, et pour les fidèles défunts (p. 83; cf. p. 22 suiv.). Dans cette dernière prière, le prêtre conclut par la formule que nous avons gardée pour les enterrements : *Non intres in iudicium cum seruis tuis*, mais terminée par l'affirmation : *Nullus hominum mundus est a peccatis nisi Dominus noster Iesus Christus tantum* (pp. 26 et 84), affirmation qui répond aux doctrines pélagiennes de l'église syrienne orientale, l'église nestorienne.

Ce volume fait partie d'une collection dont nous sommes heureux d'annoncer les débuts : *Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus* I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux.

La liturgie syrienne des présanctifiés a été publiée et traduite par [256] H. W. Codrington, dans *The Journal of theol. studies*, IV (1902), 69-82. La liturgie orthodoxe dite de Saint-Jacques n'est que la liturgie ordinaire avec l'omission de tout ce qui se place entre l'ekphonêsis des prières du voile jusqu'au *Pater*. Le rite jacobique se présente sous trois formes, dites de Sévère d'Antioche, de saint Basile et de saint Jean Chrysostome. Le type de Sévère est le plus ancien et l'origine des autres; il est indiqué comme traduit du grec. Cette liturgie suivait les vêpres du Carême; elle a d'ailleurs été usitée aussi en d'autres circonstances, par exemple en l'absence de prêtre. Elle n'est plus en usage. Elle comportait essentiellement la consignation du calice par le fragment de l'hostie, l'élévation, la communion, précédées et accompagnées de prières appropriées et suivies de l'action de grâces.

[256 *bis*] P. von Winterfeld a mis en lumière *Ein abendländisches Zeugnis über den ὕμνος ἀκάθιστος*, dans la *Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. XLVII (1903), 81. Le ms. de Zurich C 78, provenant de

Saint-Gall (IXe s.), contient le récit suivant. Au temps de Théodose III (716-717), prédécesseur de Léon l'Isaurien (717-741), ce qui correspond en France au règne de Chilpéric (715-720), Constantinople se trouva pressée par les Sarrasins. Mais du ciel descendait la Vierge avec les bataillons célestes et les ennemis étaient repoussés. Aussi le sultan prit le parti de faire la paix. Théodose fut, par la suite, enfermé dans un monastère et le patriarche Germain, qui s'était opposé aux empereurs iconoclastes, fut exilé, puis mis à mort. Il avait établi, en souvenir de l'intervention de la Vierge, l'usage de réciter le jour de l'Annonciation une hymne : « Qua de re praefata tam ab ipso insigni uiro quamque a successoribus eius constitutus est mos laudabilis et imitandus. Inoleuit in adnuntiatione eiusdem genetricis Dei et domini nostri Iesu Christi per annos singulos triumphus hic decantari quasi ex uoce ipsius ciuitatis sibi commendatae a trecentis decem et octo patribus Nicaeni concilii sub Magno Constantino, et in publica statione praescriptae diei quae appellatur ad Blacernas, et per omnes catholicas Gracciae totius ecclesias responsum cantori per singulos ymni uersus reddendum :

Propugnatori magistratui Victoriae
sicut redemta a diris gratiarum actiones
rescribo tibi, ciuitas tua, Dei genetrix;
sed sicut habes imperium inexpugnabile,
de omnibus periculis me libera,
ut clamo tibi : « Aue, sponsa insponsata. »

Incipit ymnus :

Angelus primi status
caelitus est missus
dicere Dei genetrici :
Ave, sponsa insponsata.

Qui propterea praetermissus est a nobis, quia male de graeco in latinum uersus nihil habuit ueritatis. » Le même récit se trouve, abrégé ou embelli, dans les mss. de Paris, B. N. lat. 12592, 6267 et 18134.

On peut comparer cette traduction avec le texte original de l'ὕμνος ἀκάθιστος du patriarche Serge (610-638). Il est possible que ce chant ait joué un rôle dans des sièges antérieurs, notamment en 626; cf. Krumbacher, *Gesch. der. byzant. Litteratur*, 2e édit., pp. 671 suiv. Le rédacteur de la notice latine n'a fait évidemment que traduire un renseignement grec. Les données historiques sont exactes. Il n'y a donc pas lieu de douter que Germain n'ait fait une place spéciale dans la liturgie à l'hymne en question. M. von Winterfeld fait valoir l'importance d'un pareil document en Occident (et à Saint-Gall) pour l'histoire de l'origine des séquences. Il compare le rythme grec avec celui d'une séquence, *Hunc concordi famulatu*, de saint Étienne (Kehrein, *Lat. Sequenzen*, n. 711) : *Te Petrus Christi ministrum statuit*, etc.

[257] Giovanni Mercati a recueilli d'*Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane* (*Con un Excursus sui frammenti dogmatici*

ariani del Mai ; Roma, tipografia Vaticana, 1902 ; *Studi e Testi*, n° 7, 79 pp. in-8).

1° Un *Ordo ambrosianus ad consecrandam aecclesiam et altaria.*, d'après le ms. de Lucques 605, du XIe s. Cet *ordo* est certainement milanais. Il a une grande importance, parce qu'il nous offre un rit très ancien de dédicace. Il est exclusivement « baptismal », c'est-à-dire qu'il ne présente que les lustrations, les onctions et la cérémonie de l'alphabet, et exclut la partie « funéraire » de la *depositio* des reliques. Cette dernière cérémonie caractérise la dédicace romaine. Nous avons donc ici, pour la première fois, un rituel gallican de la dédicace absolument pur. Après la dédicace de l'église et des autels, il y a la consécration du baptistère : bénédiction des fonts, du saint chrême et de l'huile. Cette découverte rejette au second plan les textes tirés par M. Magistretti du trésor de Milan et analysés dans la *Revue*, VII (1902), pp. 551 suiv. Quelle qu'en soit l'origine, ils sont sûrement le résultat d'une contamination, comme je l'avais indiqué.

2° Des fragments liturgiques apparentés au sacramentaire dit léonien. Ce sont dix-sept collectes écrites partiellement en notes tironiennes au VIIe-VIIIe siècle, reproduites par E. Chatelain, *Introduction à la lecture des notes tironiennes*, pl. XIII, et transcrites par lui, *ib.*, pp. 229-231. Ces collectes sont au folio 466 du ms. Ambros. O 210 sup. (de Bobbio). Elles se décomposent en 6 secrètes pour les messes des martyrs et des saints, 1 pour la messe des anges, 10 postcommunions pour des messes fériales. Les 10 postcommunions se retrouvent dans le sacramentaire léonien ; les secrètes ont des points de contact avec les oraisons du sacramentaire dit gélasien et du *Missale Francorum*. Le résultat le plus important est que le léonien ne reste plus dans son isolement ; les variantes du ms. de Bobbio prouvent d'ailleurs que ce n'en est pas une copie.

3° Des fragments liturgiques, cités par un anonyme arien. Ils ont été publiés avec le contexte par Mai (*Script. uet. Noua collectio*, III [1827], II, pp. 208 suiv.), d'où ils ont passé dans la *Patrologie lat.* de Migne, t. XIII, col. 593 *D* suiv. M. Mercati les réédite d'après le palimpseste (Vat. lat. 5750) et les accompagne d'un bref commentaire.

Une note finale sur les origines de la liturgie gallicane essaie de grouper les diverses causes qui, à diverses époques, ont pu déterminer le développement de ce rite particulier ; les relations et les influences réciproques des Ariens d'Orient et des Ariens d'Occident ; le long séjour des évêques en Orient, soit pour des conciles ou des visites à la cour, soit en exil ; les pélerinages en terre sainte, les invasions de barbares ariens ou de barbares païens, dont la conversion entraîne une adaptation du culte à leur manière de sentir ; la domination ostrogotique ou byzantine en Italie. J'ajouterai deux indices qui ne sont peut-être pas négligeables. M. W. Sanday (*J. of theol. studies*, III [1901], 1 suiv.) a montré que certains traits du *textus receptus* du symbole apostolique paraissent venus de Syrie par les Balkans et par

Aquilée. Un siècle et demi plus tard, le martyrologe syrien arrive dans la Haute-Italie par Aquilée, où il est compilé avec d'autres sources qui en feront le martyrologe hiéronymien (Achelis, *Die Martyrologien*, Berlin, 1900, pp. 62 suiv. et 94 suiv.) Si l'on admet que le symbole baptismal et le calendrier ont quelque rapport avec la liturgie, on sera peut-être moins étonné des influences orientales exercées sur les rites cisalpins pendant une assez longue période.

[**258**] W. Meyer, *Nachrichten* de l'Académie de Gœttingue, 1903, pp. 163-214, a publié un assez long fragment liturgique irlandais, d'après le ms. F IV 1 de Turin. Le ms. paraît à M. W. plus ancien que l'antiphonaire de Bangor (680-691). En tout cas, la plupart des pièces que publie M. M. s'y retrouvent, une autre figure dans le psautier irlandais de Southampton, trois paraissent nouvelles. Enfin, la pièce 17 est une rédaction du *Te Deum* dont les variantes concordent soit avec l'antiphonaire, soit avec le *Liber hymnorum* de Dublin. C'est ce qui résulte de l'analyse du document faite par [**259**] F. E. Warren, *Journ. of theol. studies*, IV (1903), 610-613, qui publie en note la rédaction « irlandaise » du *Te Deum*.

Cette publication a déterminé la découverte de fragments de sacramentaires irlandais à Carlsruhe et à Plaisance et l'identification d'un troisième sacramentaire que M. W. Stokes avait étudié pour ces gloses irlandaises. Tous ces textes viennent d'être édités par notre collaborateur [**259** bis] H. M. Bannister, dans *The Journ. of theol. studies*, V (1903), 49 suiv.

Le rythme de l'*Oratio matutinalis* publiée dans le livre de Cerne par dom Kuypers (*Revue*, VIII [1902], 557 [187]) a été rétabli par [**295** *ter*] H. A Wilson, *The Journal of theol. studies*, V (1904), p. 263.

[**260**] L'inscription : C<*h*>*ristus regnat* avec une croix et α et ω, a éte trouvée sur un linteau de porte à Henchir Sidi Ahimar, à l'ouest de Feriana (Cagnat, d'après Pineau, *Bul. archéol. du comité*, 1901, p. 118).

D(*e*)*o laudes*, sur une bague trouvée à Constantine ; [**261**] Vars, *Recueil de Constantine*, XXXII (1898), 352. Voy. Rabeau, *Culte des Saints*, p. 69.

[**262**] Mowat a étudié (*Atti del II° Congr. d'arch. crist.*, 1) la formule Ἰησοῦς Χρειστὸς, Θεοῦ υἱὸς, Σωτήρ. Deux points à retenir de son mémoire : 1° Cette formule est composée d'expressions tirées du Nouveau Testament (*Act.*, viii, 37 ; *Tit.*, i, 4) ; 2° elle est établie sur le modèle du nom des empereurs : *Imperator Caesar*, *Diui filius*, *Augustus*. Ce nom officiel n'appartient pas exclusivement aux monnaies comme on pourrait le croire en lisant M. M., c'est la désignation ordinaire des empereurs divinisés, calquée d'ailleurs sur la formule officielle des noms romains. Il est donc vain, comme le veut M. M., de spécialiser cette formule à Domitien et d'attribuer l'antithèse chrétienne à une date et à un lieu précis.

In nomine Dni : sur le tabou des noms, les conjurations à l'aide des

noms propres, etc. cf. [263] Giesebrecht (F.), *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens u. ihre religiongeschichtliche Grundlage*; Königsberg, 1901; vi-144 pp. in-8.

[264] Duchesne a décrit à la Société romaine d'archéologie chrétienne (*Röm. Quartalschrift*, XVII [1903], 85) une coupe trouvée dans le département de l'Aisne et portant l'inscription : *Pax, Fides, Caritas semper tecum permaneat — Calicem salutaris accipiam et nomen Domini inuocabo. — Iohannes, uiue Deo, utere felix.* Dans la messe gallicane, le prêtre donnait avant la communion la bénédiction aux fidèles au moyen de la courte formule : *Pax, Fides et Caritas et communio corporis et sanguinis Domini sit semper uobiscum.*

L'expression ψυχή, σῶμα, πνεῦμα, et dans cet ordre, se trouve fréquemment dans les liturgies orientales, dans le sacramentaire de Sérapion, dans l'ordre baptismal syriaque de Sévère, dans Origène. [265] F. E. Brightman, *J. of theol. studies*, II (1901), 273, note que cette trichotomie était populaire en Égypte (cf. Gennadius, *De eccl. dogm.*, 20) et se demande si le *Ka* des anciens Égyptiens ne correspond pas à πνεῦμα. Comment l'ordre s'explique-t-il? M. B. suppose ou que l'on veut parler de l'âme, distincte de la chair et de l'esprit, les deux termes de l'antinomie connue (cp. Origène, *In Rom.*, I, 18 [IV, 473 B], ou que l'âme et le corps, formant l'homme naturel, s'opposent à l'Esprit uni à l'homme juste (cp. Jude, 19; Irén., V, 6, 1). Nous aurions alors un groupement conforme à la théorie de Tatien; voy. Puech, *Recherches sur le discours aux Grecs*, p. 69.

Un texte curieux a été publié par [266] Cagnat, d'après [267] Fournereaux, dans le *Bulletin du Comité*, 1901, p. 115: *Veniet utique uindex ille noster dies ut securi et expertes mali iaceamus. Si puriter sopietur dolor, si saeparatim maior cruciatus superstiti relinquetur, cupidi tamen sumus morti<s>, ut in illum puriorem secessum profugiamus. Homines enim quo innocentiores, eo infeliciores.* Cette inscription accompagne le tombeau dont voici l'épitaphe : *D. M. S. Aurelius Felicianus h. s. e.; uixit an(nos) XVIII, m(enses) XIII; parentes erudito et piissimo filio fecerunt.*

[268] Monceaux, *Rev. archéol.*, 1902, II, 208-226, s'est efforcé de prouver que ce texte émane de païens judaïsants.

Nous savons par Grégoire de Tours (*H. F.*, V, 44, et VI, 46) que le roi Chilpéric a composé des hymnes: *sed uersiculi illi nulla penitus metrice conueniunt ratione.* Une de ces hymnes a été retrouvée et publiée séparément par Krusch, *Vitae sanctorum aeui merowingici*, t. IV, p. 38, et [268 *bis*] P. von Winterfeld, dans la *Zeitschrift für deutsches Altertum*, XLVII (1903), p. 74. C'est une hymne à saint Médard, écrite dans la langue prétentieuse et barbare de l'époque. M. von Winterfeld a accompagné le texte d'une traduction et d'un commentaire qui sont tous deux nécessaires.

De très intéressantes recherches sur les séquences sont poursuivies par [268 *ter*] Paul de Winterfeld. Il a publié dans la *Zeitschr. für*

deutsches Altertum, t. XLVII (1903), 97, une forme non rimée de la séquence pascale *Pangamus Creatoris*, d'après un recueil formé à Reichenau pour Bamberg, où il est conservé (Ed. V, 9). M. von Winterfeld croit que la rime est un élément postérieur dans ces chants et que toute forme rimée d'une séquence conservée également sans rime est un remaniement.

Le même auteur publie, *ibid.*, p. 88, un rythme abécédaire sur la descente aux enfers et la résurrection, d'après le second ms. de rythmes de Saint-Gall (Leyde, Voss. Q. 69; comm. du IXe s.) :

Audite omnes *canticum mirabile*
. . . . . .
ut sine fine *regnemus cum domino.*

4° *Pontifical et ordinations.* — A côté du missel de Robert de Jumièges, publié en 1896 par M. H. Wilson (voy. *Revue*, III [1897], 286-287), la Bibliothèque de Rouen a sur ses rayons un *Benedictional* d'un archevêque Robert, Y 7. Il vient de paraître dans la collection Henry Bradshaw, où déjà figure le missel : [**269**] *The Benedictional of archbishop Robert*, edited by H. A. Wilson, London, 1903, XXII-210 pp. et 6 pl. in-8. Le ms. contient, en réalité, deux parties, un bénédictional et un pontifical, qui ont pu être écrites en vue d'être reliées séparément. De fait, elles sont contemporaines et toutes deux de la fin du Xe siècle. Divers indices, comme la place donnée aux saints particuliers de « New Minster » à Winchester, les saints Grimbald et Judoc, prouvent qu'elles ont été écrites dans ce monastère et probablement pour son usage. Le ms. paraît être resté en Angleterre au moins jusqu'en 1020, puis il a passé sur le continent et devint la propriété d'un archevêque Robert. On ne sait si cet archevêque est Robert de Jumièges, archevêque de Cantorbéry, chassé de ce siège en 1052, mort à Jumièges en 1070; ou bien Robert de Normandie, archevêque de Rouen de 990 à 1037.

Le bénédictional proprement dit comprend deux parties, les bénédictions du Temps et les bénédictions du propre des saints. Ces deux parties sont séparées par quatre pages, réservées, je pense, aux additions éventuelles. Plus tard, on a transcrit sur deux d'entre elles l'invitation du diacre à la réconciliation des pénitents. Dans la seconde moitié du XIIe s., on a copié à la fin du bénédictional un *Ordo processionis, si quando episcopus festiuis diebus missam celebrare uoluerit ut ab antiquis patribus occidentalium institutione est constitutus* (identique au VIe *Ordo* de Mabillon, *Mus. italicum*, II, 70-76) et le canon de la messe (*In primis quae tibi offerimus... Libera nos quaesumus... misericordiae tuae adiuti*). En tête du pontifical, après la table, se trouve le sermon de Césaire d'Arles sur la dédicace. Viennent ensuite les prières pour la dédicace d'une église, d'un cimetière, pour la bénédiction des cloches, d'une croix, d'un *scrinium*, des fonts, pour la réconciliation d'un lieu profané, pour les ordinations, pour le sacre

d'un évêque et d'un abbé, pour l'entrée en religion, pour le couronnement d'un roi et d'une reine. Le pontifical primitif finit là. On y a ajouté la messe de mariage, les prières du synode, l'*ordo* du concile provincial, l'office *ad ducem constituendum*. Ces additions sont évidemment rouennaises et normandes.

M. W. a fait suivre le texte de trente pages de notes. On y trouvera tous les rapprochements utiles avec les livres analogues. Le bénédictional est apparenté avec celui d'Aethelwold (*Archaeologia*, t. XXIV). D'ailleurs M. W. semble grouper, avec le bénédictional de Robert, non seulement des livres insulaires comme le pontifical d'Egbert ou celui de saint Dunstan, mais quelques livres qui paraissent d'origine continentale, particulièrement le bénédictional de Saint-Thierry près Reims (publié par Ménard ; dans Migne, *P. L.*, LXXVIII). Les mêmes affinités avec les pontificaux d'Egbert, de saint Dunstan et autres se retrouvent dans le pontifical proprement dit.

L'édition de M. H. A. Wilson n'a pas besoin d'éloges. On y retrouve la sûreté et l'exactitude ordinaire de ce savant liturgiste. Deux tables alphabétiques terminent le volume : des *initia* des formules liturgiques et des matières.

On connaît les déclarations de saint Jérôme sur l'égalité des prêtres et des évêques. L'une des affirmations les plus curieuses est relative aux évêques d'Alexandrie. Depuis le temps de saint Marc jusqu'aux épiscopats d'Heraclas et de Denys (233-265), les prêtres choisissaient l'un d'entre eux pour évêque et le plaçaient ainsi à leur tête, comme des soldats qui élisent un général. De même, les diacres choisissaient leur archidiacre. L'affirmation est un peu ambiguë. Elle va se préciser par d'autres textes. [**270**] C. H. T<urner>, *J. of theolog. studies*, II (1901), 613, rappelle un passage de l'*Histoire lausiaque* (*P. G.*, LXV, 341) ; on rapportait à Poimên, solitaire (entre 398 et 460), les propos de certains hérétiques contre l'archevêque d'Alexandrie ὡς ὅτι παρὰ πρεσβυτέρων ἔχοι τὴν χειροτονίαν : ainsi nous sommes reportés au temps de Théophile, mais le propos n'est pas plus clair. [**271**] E. W. Brooks, *ib.*, 612, cite un passage de Sévère d'Antioche d'après les ms. syriaques Br. Mus. Add. 12181 et 14600 : « Dans les jours précédents, l'évêque (d'Alexandrie) était établi (*appointed*) par les prêtres ; mais plus tard, en conformité avec la règle qui a prévalu partout, la solennelle institution de leur évêque a été accomplie par la main des évêques. » Il semble qu'il s'agit bien de l'ordination. Ce texte paraît éclairer les précédents. En même temps, il confirme une assertion du patriarche melkite d'Alexandrie, l'arabe Said ibn Batrik, qui avait pris le nom grec d'Eutychius ; d'après cet écrivain du xe s., jusqu'au temps d'Alexandre (313-326), les patriarches d'Alexandrie étaient ordonnés par les prêtres (*P. G.*, CXI, 982).

La valeur de ces témoignages a été contestée par [**272**] Ch. Gore, *ib.*, III (1902), 278. Le propos tenu à Poimên serait une calomnie dirigée contre saint Athanase (mort en 373). Mais Origène, qui vivait au

temps d'Héraclas et a vu Denys lui succéder, ne parle d'aucun changement et vante, au contraire, à Celse la stabilité des institutions ecclésiastiques. Partout, il parle de l'épiscopat comme d'un ordre distinct du presbytérat. Ce dernier point n'est peut-être pas en cause ; et, d'après Jérôme, qui n'a pas l'air d'être sûr de la date, le changement put avoir lieu à la mort de Denys, en 264 ou 265, quand Origène lui-même était mort. Toute difficulté n'est donc pas écartée.

L'institution des chorévêques, leur existence en Orient, leur introduction en Occident et la querelle soulevée à leur sujet au IXe siècle, ont été étudiées dans deux articles de [**273**] dom PARISOT, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, VI (1901), 157 et 419. Dom P. raconte, à ce propos, les falsifications de documents auxquels ce débat a donné lieu. Il cite beaucoup lui-même les Actes des évêques du Mans. Il aurait dû le faire avec plus de prudence et rappeler que ce document est lui aussi une des pièces de la polémique. Œuvre du chorévêque David, l'un de ses buts est la justification des chorévêques. Rédigé entre 850 et 856, il se place après l'opuscule de Raban Maur et au moment même de la consultation d'Hincmar. Cf. *Revue*, I (1896), 538.

D'ailleurs cette esquisse, qui laisse un peu à désirer au point de vue de la critique, va être remplacée par un travail plus approfondi de [**274**] Frantz GILLMANN. En attendant une étude de l'institution en Occident, M. G. nous donne une première partie : *Das Institut der Chorbischöfe im Orient, historisch-kanonisch Studie* (München, Lentner, 1903, VI-136 pp. in-8 ; prix : 2 Mk. 50 ; *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München*. II, I). Après une définition, M. G. montre que cette institution fut une conséquence de l'extension du christianisme dans les campagnes. On installa dans les bourgs ruraux des évêques, théoriquement égaux de leurs collègues, de fait et peu à peu subordonnés aux voisins plus puissants. Dans la seconde moitié du IIIe s., cette subordination devient une véritable dépendance hiérarchique. Les chorévêques étaient d'ailleurs nombreux : M. G. dresse la liste de ceux que l'on connaît. Les conciles de Sardique et de Laodicée marquent une réaction. On cherche à en diminuer le nombre. Au temps du deuxième concile de Nicée (787), ils devaient être bien rares. Dans la seconde moitié du XIIe s., ils ne sont plus qu'un souvenir.

M. G. s'efforce de démontrer qu'ils recevaient une ordination semblable à celle des évêques. Toute la bataille se livre autour du 13e canon d'Ancyre, dont le texte n'est pas sûr, et du 10e d'Antioche (341), dont le texte est équivoque. La discussion est fort bien menée par M. G., et, si l'on peut prouver sa thèse, il l'a certainement prouvée. Mais peut-on la prouver ? Je reste sceptique. Les chorévêques portent malheur aux documents qui parlent d'eux.

On comprend que l'on étendra plus ou moins la juridiction des chorévêques suivant l'idée que l'on se fait de leur caractère. Au fond, il n'y a dans ce problème qu'une inconnue : les chorévêques peuvent-ils

ordonner des prêtres et des évêques ? Mais cette question elle-même se présente sous deux faces suivant ce qu'on fait entrer dans la notion d'évêque. Et par là, nous sommes remis en présence du problème fondamental de la hiérarchie chrétienne. M. Gillmann n'a pas envisagé ce côté du sujet. Il l'aurait d'ailleurs entraîné beaucoup trop loin. Qu'il ne se décourage pas, et nous parle prochainement des chorévêques occidentaux.

Dans le *Sessorianus* 52, analysé par dom Morin [**275**], *Rev. bén.*, XIV (1897), 484 (xie s.; *Revue*, VII [1902], 188), il y a un rituel d'ordination pour Rome. Le consécrateur est le *domnus apostolicus* et la *scola* intervient. Or la rubrique finale suppose expressément qu'on peut ne pas faire suivre l'ordination de la messe : « Deinde legitur aeuangelium. Quo finito si domnus apostolicus non uult missam celebrare, archidiacono exclamante : *Procedamus*, omnes discedunt... » Le même ms. contient des règles et formules pour les ordinations des clercs, abbesses, moniales, etc., comparables aux règlements analogues attribués à Théodore de Cantorbéry (*P. L.*, XCIX, 928).

Un des éléments de la querelle entre Photius de Constantinople et le pape Nicolas I était le reproche mutuel d'ordination *per saltum* : Photius avait franchi en cinq jours tous les degrés de la cléricature, Nicolas était passé directement du diaconat à l'épiscopat. Tel est, en effet, le double sens de l'expression *per saltum* : inobservance des interstices, ou promotion directe d'un degré à un autre sans passer par les intermédiaires. Dom Parisot étudie ces deux formes dans [**276**] la *Revue de l'Orient chrétien*, V (1900), 335. Il a réuni à la fois les textes canoniques et les faits. Il cite aussi un certain nombre d'ordinations célèbres, saint Jean Chrysostome, Eutychius, Épiphane, saint Jérôme et son frère Paulinien, Macédonius, Cyprien de Carthage, Augustin, Paulin de Nole, et même le cardinal Dubois. Il semble bien que la règle des interstices soit une règle d'origine romaine qui ne s'imposa pas sans difficulté dans les autres églises. Mais d'autre part, à Rome, un diacre devenait pape sans passer par la prêtrise. La chicane de Photius paraît avoir amené la cessation de cet usage qui, s'il n'était pas constant, était fort ancien. L'archidiacre qui prit le nom de Jean VIII fut le dernier à être promu directement du diaconat à l'épiscopat (872).

A l'occasion de la discussion sur la validité des ordinations anglicanes [**277**] R. Graffin a publié et traduit le texte du pontifical relatif à l'*Ordination du prêtre dans le rite jacobite* (*Rev. de l'Orient chrétien*, I [1896], n° 2, pp. 1 sqq.). Il l'a tiré du ms. syriaque 112 de la Bibliothèque nationale, daté de 1239. La partie relative au prêtre s'y trouve deux fois, la seconde fois copiée au xve s. Les deux textes n'offrent que des variantes de rédaction dans les rubriques. La partie essentielle de la cérémonie consiste (pp. 27 sqq.) en prières où l'on appelle la venue du Saint-Esprit sur l'élu, au milieu desquelles se placent l'onction de la tête et des épaules et l'imposition de la main droite tandis que la

gauche est agitée çà et là trois fois. Ce dernier trait est figuré dans la miniature mise en tête de l'ordination des prêtres et reproduite par M. G. Une fois ces rites achevés, on fait connaître à l'élu et au peuple que l'ordination est faite. Suit la tradition des vêtements. A aucun moment de la cérémonie n'a lieu la présentation des vases sacrés à l'ordinand. M. G. déclare qu'il n'est pas en mesure de dater avec précision le texte qu'il publie.

L'*ordinal copte* a été publié et traduit par [**278**] V. Ermoni, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, III (1898), 29, 191, 282, 425; IV (1899), 104, 416; V (1900), 247. Le ms. qui a servi est le ms. 98 de la Bibliothèque nationale. Il a été consacré au palais du patriarche le 18 novembre 1778, « toutefois il doit être d'au moins trois siècles antérieur ». Cette publication a été complétée par celle du [**279**] *Rituel copte du baptême et du mariage*, dans la même revue, V (1900), 445; VI (1901), 453; VII (1902), 303 (texte et traduction). M. Ermoni fait là une œuvre modeste et utile.

Les offices et les dignités ecclésiastiques dans l'Église grecque ont été étudiées par [**280**] L. Clugnet, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, III (1898), 142, 260, 452; IV (1899), 116. C'est un excellent résumé des auteurs sur le personnel du patriarcat. Ces notions sont difficiles à réunir et il faut être très reconnaissant à M. Clugnet d'avoir rendu ce service. Une bibliographie détaillée eût été la bienvenue : M. Beurlier a étudié les fonctions du grand archiviste, *Chartophylax*, dans les Actes du deuxième congrès international des savants catholiques.

Les ordres mineurs ont été l'objet d'un travail un peu diffus de [**281**] F. Wieland, *Die genetische Entwickelung der sog. Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten* (Fribourg-en-Br., 1897; xii-179 pp. in-8).

La bénédiction liturgique des raisins est le titre d'un article de [**282**] dom Parisot, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, IV (1899), 354. L'auteur a groupé les textes anciens et modernes et les a comparés.

5° *Initiation chrétienne.* — [**283**] S. Reinach a discuté à l'Académie des inscriptions (12 sept. 1902) la formule baptismale : « Renoncer à Satan, à ses pompes et à ses œuvres. » Qu'aujourd'hui le mot pompes dans cette locution signifie plaisirs, vanités du monde, cela n'est pas douteux. Autrefois, le sens aurait été tout autre. Tertullien ne parle pas des pompes, mais de la pompe du diable; le mot avait le sens de cortège, escorte. Certaines formules baptismales d'adultes mentionnent la renonciation à Satan et à ses anges. Il y a donc lieu de penser, d'après M. R., qu'il s'agissait du cortège des démons subalternes, des anges déchus, et que le néophyte déclarait renoncer à Satan et à sa séquelle.

Il reste à savoir si le mot *pompa* n'a pas pris de bonne heure, et dans la formule baptismale même, un sens analogue au sens moderne. Salvien, *De gubern. Dei*, VI, 31, commente ainsi la formule : « Quae est enim in baptismo salutari christianorum prima confessio ? quae

scilicet nisi ut renuntiare se diabolo ac *pompis eius et spectaculis* atque operibus protestentur. » Ces mots font partie des attaques bien connues de Salvien contre le théâtre. Il vient de dire : « In spectaculis apostatatio quaedam fidei est et a symboli ipsius et caelestibus sacramentis (cf. *ib.*, 33 *symboli sacramenta*) letalis praeuaricatio. » Le mot πομπή a pu d'abord désigner le cortège de Satan ; mais il a été vite appliqué à ce qui était, pour le chrétien grec ou romain, la véritable escorte de Satan, les mimes, les histrions et les gladiateurs qui défilaient sous les yeux des spectateurs. Les défilés à proprement parler étaient d'usage ordinaire ; il est inutile de rappeler la *pompa* du cirque ou ce *processus* (synonyme de *pompa*) dont parle une Novelle de Justinien (cv, 1) *qui ad theatrum ducit quem pornas uocant*, etc. (an. 536). *Pompis* est lié avec *operibus* : les deux mots se commentent mutuellement. Les formules gallicanes ont, au lieu de *operibus*, *luxuriis* ou *uoluptatibus*, noms qui désignent avant tout le théâtre, tel que le comprenaient les anciens (cf. le *tribunus uoluptatum* dans le Bas-Empire ; Cassiodore, *Variae*, VII, x). Ailleurs, comme à Rome, et dans les *Const. Apost.* (VII, 41), on place les œuvres avant les pompes ; voy. Duchesne, *Or. du culte*, 304 ; 324, n. 4. Une des plus anciennes attestations de la formule se trouve dans Origène et ne laisse aucun doute sur le sens qu'il attache au mot « pompes » : « Recordatur... quid renuntiauerit diabolo, non se usurum pompis eius neque operibus eius, neque ullis omnino seruitiis eius ac uoluptatibus pariturum » (*Hom. in Num.*, XII, 4). C'est le sens moderne. Malheureusement nous n'avons pas le grec. Tandis que Tertullien a toujours *pompa*, Cyprien a *pompae* (*Hab. uirg.*, 7). Enfin, la formule même sur laquelle M. S. R. base son raisonnement est citée par Tertullien comme plus tard par Salvien ; elle sert d'argument contre la fréquentation des théâtres (*De spect.*, 4).

Mais Tertullien mentionne ici, comme *De corona*, 3, séparément le diable, ses anges et sa pompe : *diabolo et pompae et angelis* ; cette expression répétée trois fois dans neuf lignes est évidemment la teneur de la formule baptismale. Après avoir montré que, dans les spectacles origines, noms, apparat (la pompe du cirque), lieux, présidents, procédés, tout en fait des actes idolâtriques, il conclut (ch. 24) : « Si omnia propter diabolum instituta et ex diaboli rebus instructa monstrauimus..., hoc erit *pompa diaboli* adversus quam in signaculo fidei eieramus. » Il n'est donc pas douteux que la pompe de Satan est pour lui tout ce qui touche au théâtre, lieux, personnes et actions ; c'est une application un peu restreinte du sens actuel de « pompes de Satan ». Il n'est même pas besoin pour expliquer ces textes de recourir, comme je l'ai fait, aux défilés, véritables pompes du théâtre et du cirque.

Je crois donc que si *pompa* a un sens spécial, c'est de ce côté qu'il faudra chercher. J'ajouterai qu'il a pris d'assez bonne heure un sens beaucoup plus général ; les dictionnaires citent *pompa uentri* (Plaute), *pompa munerum* (Tibulle), *pompa pecuniae* (Sénèque), etc. Le pre-

mier de ces exemples, avec le génitif possessif, est identique comme structure à *pompa diaboli*.

[**284**] Le P. de Puniet a étudié *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne* dans la *Rev. des quest. hist.*, LXXII (1902), 382-423.

La liturgie baptismale des nestoriens vient d'être traduite en allemand : [**285**] G. Diettrich, *Die nestorianische Tauffliturgie ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neusten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht*; Giessen, J. Ricker, 1903, xxxi-103 pp. in-8 ; prix : 4 Mk. La mission anglicane d'Ourmiah a publié le texte syriaque d'après des mss. locaux (Ourmiah, 1890); puis a paru à Londres, en 1893, une traduction anglaise. M. D. a joint à ces secours la collation de sept mss. et de la traduction plus ancienne de Badger, faite sur un ms. non identifié.

Ce rituel est attribué par M. D. au patriarche Jésuyab III (Jésuyab d'Adiabène), patriarche au viie s. (652-661, d'après M. D. ; 644-647, d'après M. R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 371). On peut hésiter; car Jésuyab I (582-595, Noeldeke, cité par Labourt, *Revue*, VII [1902], 120) pourrait aussi prétendre à la rédaction de ce rituel.

M. D., critiquant vivement la division des Assemani, a distingué six parties dans ce rituel. Comme cela n'a pas beaucoup d'importance, nous suivons cette division : I. *Préparation. Pater* combiné avec le *Sanctus* ; ps. lxxxiv (83 lat.) ; collecte, imposition des mains avec prière spéciale; consignation avec l'huile parfumée ; on entre dans le baptistère. — II. Collecte visant les enfants ; ps. xlv (44 lat.) ; proclamation et prière; ps. cx (109 lat.) ; proclamation du diacre et prière ; ps. cxxxi. — III. Préparation de l'eau accompagnée de prières et de chants. — IV. Collecte; Épître (I *Cor.*, x, 1-13); chant; Évangile (Jn, ii, 23-iii, 8); prières; renvoi des non baptisés : « que celui qui n'a pas reçu le baptême, sorte; que celui qui ne reçoit pas le sceau de vie, sorte; que celui qui n'y a point de part [à l'Eucharistie], sorte; écoutants, allez ; et gardez les portes » ; chant. — V. Pendant le dernier chant, on prépare l'huile qui doit être bénite. Aussitôt le chant fini, « ils disent : « Nous croyons en un seul Dieu, le Père tout-puissant,... etc. » Le prêtre s'approche de l'huile à bénir et se met à genoux devant l'autel ; il récite une prière d'oblation ; puis, il consacre l'huile en tenant la croix au-dessus du bassin et en consignant le bassin aux quatre points cardinaux avec « l'huile de la corne » (le saint chrême). On consacre l'eau en tenant au-dessus du bassin la croix et le livre des évangiles et en y versant le saint chrême en forme de croix. Des prières appropriées accompagnent ces actions. — VI. Les baptisands, dépouillés de leurs vêtements, sont présentés un à un au prêtre qui les signe avec l'huile, les assistants du prêtre achèvent de leur oindre tout le corps. Le prêtre se tient alors près du bassin d'eau et y fait entrer le baptisand, la tête tournée vers l'Orient ; il l'y plonge trois fois, en disant la formule : « Un tel sera baptisé au nom du Père. — Amen. —

Au nom du Fils. — Amen. — Au nom du Saint-Esprit pour l'éternité. Amen. » On habille les baptisés qui restent la tête nue. — VII. Collecte; ps. xcv (94 lat.); le prêtre impose ensuite sa main droite sur chaque baptisé et récite une prière pour leur persévérance. Puis a lieu l'onction sur le front avec le saint chrême faite par le prêtre qui dit : « Un tel a été baptisé et achevé au nom du Père... etc., pour l'éternité. — Amen ». Suivent divers rits, différents d'après les mss. et probablement d'après les régions, notamment on couronne les baptisés. — VIII. Prières terminales (attribuées par M. D. à Élie III, 1176-1190). — IX. Désécration de l'eau ; par une prière spéciale (postérieure à Jésuyab III, d'après M. D.), l'eau est rendue à sa nature antérieure : « Comme cette eau a été sanctifiée par l'*Amen*, puisse-t-elle par le même *Amen* être déliée de sa sainteté et redevenir dans son état premier. » Le prêtre remue l'eau avec la main.

M. D. est plein d'admiration pour ce rituel. Je crains bien qu'il n'ait vu dans Jésuyab III un précurseur de l'Église évangélique. Cette pensée a un peu trop échauffé son enthousiasme. Jésuyab III n'est pas si original qu'il le croit.

M. D. a recueilli dans Maclean et Browne, *Catholikos of the East*, p. 269, une idée bizarre qu'il a transformée en système. Du moment que, par hypothèse, Jésuyab crée un *Ordo* de toutes pièces, il a dû s'inspirer non de l'ancien, mais d'autre chose. Ce modèle, c'est la liturgie eucharistique d'Addée et Maris [1]. Parti sur cette piste, M. D. retrouve la messe des catéchumènes, avec les lectures; puis, après le renvoi des non baptisés, une consécration, deux épiclèses, tous les éléments de la liturgie. Cependant les points de contact sont seulement « *presque* aussi nombreux » dans cette partie que dans la première. En effet, il y a d'autant moins lieu de s'étonner des ressemblances de la première partie, que c'est en réalité le commencement de la messe. *Le rit baptismal est intercalé dans une liturgie eucharistique.* M. D. paraît ne pas s'en être douté. Cependant il est resté des traces de cet état de choses dans les textes étudiés par M. D.; voy. par exemple pp. 91-92, et la rubrique citée d'un des mss. : « Le prêtre donne aux enfants la sainte Cène ; et si l'un d'eux n'est pas en état de la recevoir, il trempe l'extrémité de son petit doigt dans le calice et la passe sur la bouche de l'enfant. » Quant aux autres similitudes, elles proviennent de ce que les oraisons et les chants ecclésiastiques sortent des mêmes moules.

Une question importante, à ce point de vue, est le jour fixé pour le baptême. M. D. essaie de traiter la question, p. 3, n. 1, d'après les

1. Les rapprochements de M. Maclean sont déjà stupéfiants : l'onction et le baptême représentent la communion *sub utraque* ; les deux espèces d'huile, les deux espèces de pain. Les savants non catholiques qui s'occupent de liturgie sans aucune préparation ne se doutent pas des énormités qu'ils s'exposent à commettre avec la plus belle inconscience.

canons des conciles nestoriens ; mais ils n'ont pas la portée qu'il leur donne (voy. les textes dans Chabot, *Synodicon*, pp. 267-268, 364). Jésuyab I avait, paraît-il, indiqué le samedi saint. Mais la mention, p. 41, des pièces de chant tirées de l'office de l'Épiphanie, permet de supposer que le baptême était aussi donné ce jour-là ; c'était l'usage en Orient (Duchesne, *Orig. du culte chrétien*, 8e éd., p. 293). Encore à la fin du xviie s., d'après une indication de M. D., il n'y avait que trois dates baptismales : l'Épiphanie, la Sainte-Croix et la Saint-Georges. Ce rituel « réformé » lui-même prenait place, comme l'ancien, dans la réunion liturgique du matin, suivant l'usage traditionnel.

La bénédiction de l'eau se trouve également dans les autres rituels et l'usage du chrême y est le même. La bénédiction de l'huile a été introduite par une conséquence nécessaire de sa distinction d'avec le chrême.

Le ministre est qualifié partout de prêtre. Ceci encore n'est pas une innovation ; voy. Duchesne, p. 338.

Jésuyab ne s'est pas donné beaucoup de mal pour refaire l'*Ordo*. D'après M. D., il avait deux buts : adapter l'*Ordo* des catéchumènes au baptême des petits enfants, mettre les prières en rapport avec les croyances de l'église nestorienne. Le premier but a été atteint par quelques additions ou suppressions ; encore reste-t-il beaucoup d'éléments anciens, telle que l'onction de tout le corps (VI) amorcée par une onction partielle (Duchesne, *Origines du culte chr.*, 3e éd., p. 330). Une cérémonie très intéressante est l'imposition des mains, toute semblable à celle des livres gallicans (*ib.*, p. 326) et qui se trouve aussi dans l'*Ordo* romain de Saint-Amand (*ib.*, 314). Un certain nombre de rubriques, celles qui concernent la reddition du symbole, l'eau et l'immersion, conviennent mieux à des adultes qu'à des enfants. En somme, le cadre et l'essentiel de l'ancien *Ordo* ont dû être conservés.

Mêmes survivances si l'on se place au point de vue de la doctrine. A cette époque, l'église nestorienne est pélagienne (voy. la définition de Sabarjésus Ier en 596 dans Chabot, *Synodikon*, p. 459). Aussi dit-on des enfants que l'on présente au baptême que « leur chair n'a pas été souillée du souffle du péché » (p. 7). Mais la croyance à cette innocence entraîne dans le rituel la suppression des exorcismes, de la renonciation à Satan, de l'Effeta ; et cependant on a gardé la première imposition des mains et la première onction. De même la reddition du symbole subsiste.

En résumé, il paraît certain qu'à une date encore ancienne la liturgie du baptême a subi une réforme. Cette réforme, faite à un point de vue dogmatique, n'a été ni très profonde ni très conséquente ; ce que dit M. D., pp. xxx-xxxi, de la transsubstantiation et de la consubstantiation est l'apport étranger d'un théologien luthérien. Puis, ce rituel a été adapté, graduellement et non sans accrocs, au baptême des petits enfants. Nos mss., soigneusement collationnés par M. D., montrent à ce point de vue un désaccord tout naturel ; les livres de culte, surtout

manuscrits, ne se refondent pas en une fois ni d'une même manière. L'adaptation aux petits enfants, si imparfaite d'ailleurs, peut être une œuvre différente de la réforme du rituel; elle est probablement plus récente : notre plus ancien ms. est daté de 1496.

Ces questions sont plus complexes que ne l'avait pensé M. Diettrich. Mais la discussion qui précède n'enlève rien à l'intérêt de sa publication et fait plutôt ressortir la conscience qu'il y a montrée.

6° *Culte des morts.* — Le Blant avait publié une inscription de Vix (Côte-d'Or) que j'avais reproduite après lui dans mon recueil d'*Inscriptions antiques de la Côte-d'Or* (la dernière édition du texte se trouve dans le *Nouveau Recueil* de Le Blant, p. 3) : *Christus hic est.* Le Blant y voyait l'écho d'un usage funèbre qui consistait à déposer l'Eucharistie dans la tombe pour assurer le repos du défunt. Dans la liturgie grecque, on trouve des traces, mentionnées par Le Blant, de l'usage de communier les morts. Ainsi l'Eucharistie s'ajoute à l'onction (voy. *Revue*, VII [1902], p. 543). [286] H. Lammens, *Revue de l'Orient chrétien*, VII (1902), 668, cite deux parallèles épigraphiques : 1° au-dessus de la fenêtre d'une maison : Ἰη(σοῦς) ὁ Ναζωρέως ὁ ἐκ Μαρίας γεννεθ[εὶς] ὁ ὑ(ιὸς) τοῦ Θ(εοῦ) ἔνθα κατοίκι (Waddington, *Inscr. de Syrie*, n° 2697); 2° Ἰησοῦς ὁ χριστὸς... ἐνθάδε κατοίκεν (Lammens, *Musée belge*, 1903, p. 284, n. 11). Ces rapprochements paraissent résoudre le problème épigraphique. Mais le problème liturgique (dans le sens large du mot « liturgique ») reste entier. L'inscription de Vix est, au plus tôt, de la fin du ve siècle. De Syrie à Vix, le chemin est long. Je sais bien que d'excellents archéologues, comme l'était Courajod, croient à une influence syro-palestinienne dans le style et les procédés décoratifs de l'art mérovingien ou gallo-roman. Des rits ou des formules peuvent voyager avec des grecques et des rosaces.

[287] S. Reinach a signalé l'usage des mascarades funéraires; voy. *Rev. cr.*, 1902, I, 511.

Des peintures de sens eschatologique ont été trouvées et décrites par [288] I. Führer et S. Orsi, *Ein altchristliches Hypogeum im Bereiche der Vigna Cassia bei Syracus* (Munich, *Sitzungsberichte* de l'Académie, 1902, t. XXII, pp. 109-158).

Je ne sais par suite de quel oubli, je n'ai pas mentionné [288 *bis*] K. Krumbacher, *Studien zu den Legenden des h. Theodosios* (Munich, 1892; *Sitzungsberichte* de l'Académie, n. 2). On y trouvera des renseignements sur les jours consacrés aux défunts chez les Grecs et des textes curieux qui s'y rapportent.

7° *Ouvrages généraux.* — [289] L. Duchesne a donné une troisième édition, « revue et augmentée », de ses *Origines du culte chrétien, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne* (Paris, Fontemoing, 1902, VIII-556 pp. in-8; prix : 10 fr.). La seconde édition avait seulement 534 pages. Les additions sont assez discrètes : quelques lignes çà et là, ordinairement causées par des publications de textes liturgiques. On sait que Mgr D. ne fait pas de place aux autres indications biblio-

graphiques. La mention du livre de M. Michiels sur l'*Origine de l'épiscopat* n'en est que plus significative ; Mgr D. se décide à accepter la thèse de l'origine tardive de l'épiscopat unitaire. Sur d'autres points, comme le rit milanais, il complète et explique sa pensée, plutôt qu'il ne l'atténue. Mais de toutes ces modifications, les plus importantes sont entraînées par la publication de l'euchologe de Sérapion. Un paragraphe spécial lui est consacré (pp. 75-79), et dans les divers chapitres des renvois ou des analyses indiquent la place de ce document parmi les autres. Le livre de Mgr Duchesne garde donc les qualités de sobriété et de netteté qui en font l'introduction nécessaire aux études liturgiques. — P. 364, l. 21, lire : *pareat obsequio.*

Je ne connais pas les deux premiers volumes de l'ouvrage de Mgr Fr. Magani, évêque de Parme, [290] *L'antica liturgia romana* (Milano, tip. S. Giuseppe; Palma, editore, 1899; vol. III, 395 pp. in-8; prix : 5 l.). D'après la conclusion de l'ouvrage, le vénérable auteur s'est proposé de donner aux fidèles et surtout au clergé une explication historique du culte chrétien. A en juger par ce volume, il est à désirer que son livre pénètre dans tous les presbytères et les séminaires d'Italie. Cette troisième partie a pour titre général : *Gli accessori della sinassi.* Elle comprend six subdivisions : les ministres, les lieux saints, les principaux ornements sacrés, les vêtements accessoires, les temps des réunions liturgiques (dans cette partie, Mgr Magani traite de l'origine des fêtes et des temps consacrés), les fonctions accessoires (pénitence, extrême-onction, mariage, vêture, rits funèbres). Mgr Magani a puisé son érudition aux meilleures sources et a complété par sa propre connaissance des textes les renseignements des savants modernes. L'éditeur des conciles ne s'appelait pas *Labbé* mais *Labbe*, faute excusable, qui l'est moins chez des Français qui la commettent parfois. Le *Grand Dictionnaire Larousse* n'a jamais passé pour une autorité en une matière quelconque (cité p. 153) ; c'est là une de ces erreurs d'optique que l'on commet facilement à distance. La lecture du livre de Mgr Magani ne peut inspirer à de jeunes prêtres que le goût des études liturgiques et l'amour de leurs fonctions.

Il existe maintenant au monastère de Farnborough (Hants, Angleterre) un atelier très actif de liturgie. Il publie un [291] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (par dom F. Cabrol, « avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs »). Il ne faut pas croire au « grand nombre de collaborateurs ». Il n'y en a guère qu'un, dom H. Leclercq ; il est vrai qu'il se multiplie. Cependant, car il ne faut rien exagérer, nous avons vu paraître les noms de MM. Vacandard, Ermoni, Pargoire, Pétridès, Gastoué et autres. Deux fascicules ont paru (575 pp. gr. in-8 ; Paris, Letouzey et Ané, 1903 ; 5 fr. le fasc.). Le caractère de la publication est une grande abondance de renseignements ; c'est une énorme compilation. Je ne voudrais pas dire qu'il fallût toujours s'y fier. Toutes les entreprises analogues en sont là, et il ne faut jamais se fier à personne. Voici les articles liturgiques

publiés : A et Ω, Abel, Abjuration, Ablutions, Abraham, Absolution, Absoute, *Acathistus*, Accent et plain-chant, Acclamations, *Acolouthia*, Acolythes, *Ad sanctos*, Adam et Ève, Adjuration, Adoration, *Actio*, *Adstantes*, *Ad complendum*, *Ad pacem*, Addée et Maris (liturgie d'), Actes des martyrs, Adon. D'ailleurs d'autres articles contiennent des renseignements utiles pour l'histoire du culte. Nous y reviendrons. — Depuis que ceci est écrit, deux nouveaux fascicules ont paru et vont jusqu'à *Alexandrie*.

La même impression d'entassement est produite par les [292] *Monumenta Ecclesiae liturgica* (Ediderunt et curauerunt F. Cabrol et H. Leclercq; vol. I, *Relliquiae liturgicae uetustissimae*, Sectio I (Parisiis, F. Didot, MDCD-MDCDII, CCXV-276-204 pp. petit in-f°). C'est un recueil des textes utiles pour l'histoire de la liturgie, extraits de tous les textes anténicéens, y compris les inscriptions. Les auteurs et les documents sont classés par séries géographiques et, dans chaque série, chronologiquement. Voici d'abord des critiques. Les éditions employées ne sont pas citées. La bibliographie est surabondante. De plus, elle n'est pas claire. On ne devrait pas être obligé de chercher à leurs dates de publication le *Corpus* et les *Inscriptiones christ. Vrbis Romae*. Cela n'est pas grave. Quant aux avantages, ils sautent aux yeux. Évidemment le livre n'est guère utilisable sans les tables que contiendra le second volume. Mais on peut déjà se rendre compte des services qu'il peut rendre. J'en ai fait l'expérience. Dès maintenant il est très facile de se documenter sur un point particulier en le parcourant rapidement grâce aux titres qui annoncent le contenu de chaque passage. En somme, les PP. C. et L. avaient dépouillé la littérature chrétienne et ils publient leurs fiches pour que tous nous en profitions. Bien des savants seraient peu disposés à imiter ce désintéressement.

Ces extraits sont accompagnés et précédés de dissertations et de tableaux. Comparaison des usages liturgiques des Juifs et des chrétiens, recueils anténicéens de formules liturgiques, sources grecques de la liturgie occidentale, sources de la dernière prière de saint Polycarpe, le *Diatessarôn* de Tatien (essai de restitution et tableaux comparatifs des péricopes), le *Diatessarôn* dans l'Église égyptienne, le *Comes* d'Origène; antiquité de certaines formules liturgiques documentées par le IVe livre d'Esdras, l'*Oratio Manasses*, etc.; comparaison du canon (grégorien) de la messe avec les textes anténicéens, introduction aux inscriptions de caractère liturgique (recueils, formules, etc.), *Liber psalmorum antenicaenus* : telles sont les principales questions traitées dans les Prolégomènes. A la fin du volume est annexée : *De Hippolyti canone Paschali dissertatiuncula*.

Le latin est clair et correct : l'orthographe est moins bonne : *heic* est un archaïsme et une singularité; *quum*, *paena*, *coelum* sont barbares. Le format est trop grand. Celui du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* était un maximum qu'on n'eût pas dû dépasser. La table des matières est mal placée; bien des gens useront du volume sans savoir

qu'elle existe. Il y a enfin exagération de tableaux, de colonnes, de caractères épigraphiques. Moins de typographie eût été souvent plus clair, et certainement moins coûteux.

Des questions générales sont traitées par [**293**] Otto Dibelius, *Das Vaterunser, Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche* (Giessen, J. Ricker, 1903; iv-180 pp. in-8; prix : 4 Mk. 80). C'est la réunion de trois études dont les deux premières rentrent dans notre sujet. La première traite de la conception de la prière dans l'ancienne église grecque. M. D. analyse d'abord les idées populaires des païens sur la prière et montre qu'elles ont été partagées à l'origine par les chrétiens. La première théorie de la prière est élaborée par Clément d'Alexandrie, qui y fait entrer les idées de ses maîtres, les philosophes grecs. Origène la reprend en la marquant de son tour particulier et de son goût pour l'allégorie. Enfin Grégoire de Nysse considère la prière d'un point de vue tout pratique et y voit, avant tout, le moyen pour l'homme d'obtenir la satisfaction de ses besoins. Il faudrait tenir compte du fait que cette théorie est formulée dans des discours et, sans doute, adaptée au caractère de l'auditoire. Les autres Pères grecs ne parlent de la prière qu'en passant. La deuxième étude est l'application de l'esquisse précédente aux explications du *Pater* donnée par les écrivains grecs. La troisième démontre pourquoi le petit catéchisme de Luther, dans son explication du *Pater*, a tant d'analogies avec les explications en vieux haut-allemand du ixe-xie s., dont M. D. publie plusieurs pour la première fois : tous puisaient dans le même fond de la littérature patristique. Cette dernière étude peut servir à compléter la précédente ; car M. D. cite naturellement beaucoup les Pères latins, surtout Augustin, et le rapprochement des textes permet de se représenter fidèlement les conceptions de l'antiquité latine. Ainsi se trouve complétée, partiellement, la première étude. Les idées de Cyprien, Tertullien, Ambroise, Augustin sur la prière demanderaient un livre. Il serait intéressant de voir si ces notions ont reçu une forme nouvelle à l'influence des théoriciens de l'ascétisme, comme Cassien. Voilà un sujet de travail pour un jeune savant.

Le beau livre de [**294**] E. K. Chambers, *The Mediaeval stage* (2 vol. in-8, xlii-419 et v-480 pp., Oxford, at the Clarendon press, 1903; prix : 25 sh.), rentre parmi les ouvrages généraux dont nous devons parler ici. M. Ch. s'était proposé de faire un petit livre sur les conditions dans lesquelles Shakespeare a composé ses pièces. Il a voulu remonter du xvie siècle au moyen âge. Mais arrivé là, il s'est aperçu qu'une histoire solide du théâtre médiéval n'avait pas encore été écrite du point de vue anglais. Il ne s'agit pas seulement d'une histoire littéraire, mais d'une étude embrassant toutes les conditions qui ont rendu possible l'éclosion du théâtre shakespearien au xvie siècle. Cette vue est très juste. Le theâtre d'un peuple est le résumé de sa culture. Qui veut en écrire l'histoire doit écrire l'histoire de sa civilisation prise d'un certain biais. C'est ce qui explique que l'ouvrage de

M. Ch. embrasse des choses diverses et que nous ne pouvons le passer sous silence.

L'ouvrage a quatre livres. Le premier traite du théâtre des ménestrels (« minstrely »). M. Ch. raconte d'abord la décadence du théâtre antique et la lutte menée contre lui par le christianisme. C'est un résumé très documenté et un chapitre de l'histoire de la morale chrétienne. Cette lutte a deux faces que M. Ch. éclaire également. D'une part, les prédicateurs et les écrivains chrétiens font effort directement sur les fidèles pour les détourner des spectacles, et nous avons les adjurations et les peintures violentes de Tertullien, de Salvien, de saint Jean Chrysostome. D'autre part, depuis la paix de l'Église, les chefs ecclésiastiques édictent des lois canoniques contre les spectacles et, dans la mesure du possible, les font admettre par les législateurs civils. Les recueils de lois depuis les codes impériaux jusqu'aux capitulaires carolingiens portent là trace de ces restrictions. Ainsi se crée peu à peu l'*infamia* civile des acteurs.

Le second livre est tout entier consacré à un sujet où le folk-lore est constamment mêlé à l'histoire religieuse, le drame populaire. Dans les treize chapitres qui le composent, M. Ch. étudie la religion populaire, c'est-à-dire les survivances des vieilles superstitions et des cultes païens; les fêtes rurales, charmes de la pluie, feux de la Saint-Jean, processions conjuratoires, sacrifices d'animaux, etc.; les représentations et jeux de fêtes; le « jeu de mai », les danses et chants liés aux fêtes populaires; la danse des épées et les danses figurées; les mascarades, dramatiques et autres; les coutumes de l'entrée de l'hiver et du nouvel an; la fête des fous; l'enfant évêque (le jour des saints Innocents); les fous de corporations et les fous de cour; etc. Ici encore nous retrouvons l'Église qui intervient soit pour régler, soit pour défendre, et qui parfois voit sortir de son sein ces usages qu'elle pourchasse.

Aussi le troisième livre est consacré au drame religieux. Dans deux chapitres, M. Ch. énumère et analyse les principaux drames liturgiques. Puis, il montre comment le drame s'est dégagé peu à peu de ses attaches ecclésiastiques et s'est sécularisé par les drames de confréries, de corporations et de paroisses. Les moralités, les marionnettes, les pièces mimées nous acheminent à un drame populaire et laïc. Le dernier livre, intitulé « Les intermèdes » (*Interlude*), sert de conclusion au livre et d'introduction à l'histoire du vrai drame moderne. Ce titre est emprunté à la langue dramatique du XIVe et du XVe siècle, *interludium*. M. Ch. l'explique : un *ludus* réparti entre (*inter*) deux ou plusieurs acteurs, un *ludus* dialogué. C'est à cette époque que l'influence de l'antiquité et de l'humanisme s'exerce sur le drame anglais pour le transformer. Le livre se clôt sur la lutte de l'humanisme et du « médiévalisme ».

Cette analyse indique, je l'espère, une bonne partie des ressources que nous présente le livre de M. Ch. Il est précieux pour nous par le

soin d'éclairer toujours les origines latines et ecclésiastiques. C'est le trait caractéristique de l'ouvrage. Depuis Ch. Magnin, c'est-à-dire depuis plus de soixante ans, aucun ouvrage d'ensemble n'avait paru sur ce beau sujet. Il est fort heureux qu'il soit échu en partage à un écrivain solide, à un esprit avérti, à un savant informé des dernières recherches du folk-lore comme des progrès de l'histoire religieuse.

La bibliographie placée en tête de l'ouvrage est à elle seule une bibliothèque. Mais on appréciera peut-être davantage les bibliographies partielles placées en tête de chaque chapitre, parce que ce sont des bibliographies critiques.

Les appendices contiennent de nombreux documents latins et anglais, des extraits de comptes, des listes de titres et de représentations. Voici ceux qui peuvent nous intéresser : le *tribunus uoluptatum* (texte de Cassiodore, *Var.*, VII, 10) ; la prose de l'âne, l'enfant évêque (office de Salisbury ; compte d'York) ; prohibitions relatives aux fêtes d'hiver (Saturnales ; 42 textes de Tertullien, Prudence, Pacien, Ambroise, Chrysostôme, etc., jusqu'à Burchard de Worms ; recueil très important) ; la *Regularis concordia* de saint Ethelwold (extraits relatifs à la dramatisation des offices des jours saints) ; le sépulcre de Durham ; le sépulcre de Salisbury ; le *Quem quaeritis* de Dublin (première édition d'un texte supérieur à celui que M. Frere a fait connaître) ; l'*aurea missa* de Tournai ; *Terentius et Delusor* (d'après l'éd. P. de Winterfeld).

M. Ch. a surtout utilisé et cité des documents anglais. Il y a donc quelques lacunes. Je n'ai pas vu citée la procession de la Lunade. Pour la fête du petit évêque, l'ordinaire de Bayeux eût fourni des renseignements de date plus ancienne que ceux des livres de Salisbury. Une mention de la *Cena* de Jean diacre eût pu se trouver dans les premiers chapitres (Lapôtre, *Mél. de l'Éc. de Rome*, 1901). Tome I, p. 80, n. 1, le « débat » a des origines antiques ; voy. le Débat de la Vie et de la Mort, Quintilien, IX, II, 36. P. 89 et suiv., la bibliographie des survivances païennes eût pu être plus étendue ; M. Ch. ne cite pas le livre de Schultze (omission grave), ni l'article de M. Dufourcq (*Revue*, IV [1899], 239), ni ceux de M. Duvau, etc. ; voy. *Revue*, VII (1902), 360 suiv. ; la matière est, il est vrai, infinie. P. 96, n. 1, lettre très importante de Grégoire le Grand relative aux sacrifices d'animaux ; voy. *Revue*, VIII (1903), p. 592. P. 98, dieux païens devenus saints, voy. Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, 149, et *Anal. Boll.*, XIX (1900), 225. P. 120, sur les Quatre-Temps, voy. *Revue*, VII (1902), 361. M. Ch. ne paraît pas très au courant des publications sur Césaire d'Arles. Le livre de Malnory lui eût fourni des données solides.

Mais en général, M. Chambers est parfaitement renseigné. Ce n'est pas un des petits mérites de cet excellent livre que de réunir les conclusions de tant de travaux dispersés et hétérogènes.

En tête du tome I, est reproduite une miniature de Jehan de Grise († 1344) représentant une théorie de masques, de jongleurs et de

danseuses (Oxford, Bodl. 264); en tête du tome II, le commencement du *Quem quaeritis*, de Dublin (XIVe s.; ms. Rawlinson lit. D 4).

Antérieurement à cet ouvrage d'ensemble, M. W. Meyer, de Spire, a publié, avec de savantes dissertations, de nouveaux [**294** *bis*] *Fragmenta Burana* (herausgegeben von Wilhelm Meyer aus Speyer; mit 15 Tafeln; Berlin, Weidmann, 1901; 190 pp. in-4). Cet ouvrage peut se diviser en trois parties.

Dans la première, M. W. M publie le texte de sept feuillets inédits des *Carmina burana*. Ces feuillets, égarés au moment où l'on donna au ms. de Beuron une reliure nouvelle, faisaient partie du résidu que l'on trouva après avoir rédigé le catalogue des mss. de Munich. Ces feuillets contiennent d'abord les 14 premiers versets de l'Évangile de saint Jean, rédigés en allemand sous forme de prière et terminés par la traduction de la bénédiction usuelle : *Per euangelica dicta deleantur nostra delicta*. On sait à combien d'usages, plus ou moins superstitieux, on faisait servir ce début d'évangile au moyen âge. A la suite, et se rattachant directement au texte des *Carmina*, il y a un drame de la Passion, un drame de Pâques et un drame des pélerins d'Emmaüs. Nous connaissions déjà deux autres drames, une autre Passion et un drame de Noël; il suit que le ms. de Beuron contenait en tout cinq drames religieux. M. M. passe de là à l'ordonnance du recueil et établit que l'ordre actuel n'est pas primitif.

La deuxième partie est une étude sur les origines et le développement du drame liturgique, en particulier du drame de Pâques. M. M. conclut que l'origine ne doit pas en être cherchée en France, mais à Saint-Gall.

Le rôle de Saint-Gall est encore prépondérant dans la troisième partie, sur le développement des formes de la poésie latine au moyen âge. M. M. y reprend, pour les concentrer et les compléter, les idées qu'il a émises autrefois. Il maintient son opinion sur l'origine sémitique de la poésie latine rythmique. Mais la découverte de la prose métrique et de la prose rythmique apporte naturellement une addition aux théories anciennes. J'avoue ne pas croire à l'origine sémitique et à l'influence de saint Éphrem. On peut discuter sur les vers de Commodien. Mais une théorie qui laisse complètement de côté les enseignements si clairs et si curieux du grammairien Virgile, me paraît mal répondre aux données réelles du problème (voy. *Le grammairien Virgile et les rythmes latins*, dans la *Revue de philologie*, XIX (1895), pp. 15-64). La poésie rythmique est sortie de la poésie quantitative comme les langues romanes se sont dégagées du latin, par la même cause, par le changement de nature de l'accent. L'histoire de la clausule prosaïque montrerait le même phénomène, si l'on étudiait systématiquement son évolution de la structure quantitative à la structure rythmique (fondée sur l'accent). Mais ces réserves ne me font pas méconnaître les nouveaux services rendus par un vétéran de ces études. Nous plaçons ce livre à côté du célèbre mémoire sur le *Ludus de Antechristo*, qui, il y a plus de vingt ans, a ouvert la voie.

[**295**] Edmund Bishop a essayé de caractériser *The Genius of the Roman rite* (Weekly Register Reprints, n° II; juin 1899; The Weekly Register offices, Londres, 22 pp. in-8; prix : one penny). Il compare d'abord les collectes de la commémoraison des morts et celles du Carême pour les vivants et pour les morts; il analyse ensuite la messe romaine primitive dans sa simplicité nue, dégagée de toutes les additions postérieures; il montre enfin comment la contamination du rit romain primitif avec des rits plus vivants, plus passionnés, plus poétiques, a produit le rit actuel. Gravité, sobriété, absence de poésie et de pittoresque, sens pratique, telles paraissent être les qualités du génie romain dans la liturgie. Je suis heureux que cette conclusion confirme la comparaison que j'ai faite autrefois de la messe romaine et de la messe gallicane.

[**295** *bis*] J. Wickham Legg signale, dans les publications de *The church historical society : Three chapters in recent liturgical research* (An address delivered at Sion College, on december 10, 1902, at the annual meeting of the church historical society; Society for promoting Christian knowledge, London, Northumberland avenue, W. C., 1903, 72 pp. in-8). Ces trois chapitres sont le *Genius of Roman rite* de M. Bishop (ci-dessus), l'étude de dom Cabrol sur l'*Avant-messe* (*Revue*, VII [1902], 281), le texte ambrosien de la dédicace publié par M. Mercati (plus haut, n° 257). Sur le premier point, M. L. ne fait guère que développer et exposer les idées de M. Bishop. Mais les deux autres études l'entraînent à des recherches personnelles et curieuses sur la *missa sicca* et la dédicace des églises sans déposition de reliques. M. L. a recueilli et cite un très grand nombre de textes qui jalonnent pour ainsi dire l'histoire de la messe sèche jusqu'à nos jours. D'autre part, M. L. montre que, dans les îles et en Gaule, le cas d'une dédicace sans *depositio* est prévu par les livres liturgiques ; à cette occasion, M. L. publie les extraits inédits de plusieurs pontificaux. La question est à reprendre méthodiquement. M. Legg a eu raison d'attirer l'attention sur les textes canoniques. Il faudra soigneusement distinguer les pays (le concile de Nicée de 787, cité p. 62, n'introduit-il pas une innovation en Orient ?) et les dates : un texte récent, qui suppose une consécration sans reliques, peut être une simplification d'un rit plus complet.

Un martyrologe anglo-saxon du temps d'Alfred, publié en 1864 dans T. O. Cockayne, *The Shrine*, I, distingue entre les messes qui sont dans le vieux sacramentaire et celles qui sont dans le nouveau. [**296**] H. A. Wilson, *J. of theol. st.*, III (1902), 429, y voit avec raison un épisode de la lutte entre les vieux livres gallicans et les livres romanisés; les indications sont malheureusement trop peu nombreuses pour qu'on en tire des conclusions bien nettes. Mais les livres « nouveaux » étaient apparentés au sacramentaire dit grégorien de Muratori et au missel de Léofric; les livres « anciens », au pseudo-gélasien et à sa recension gallicane (dans le ms. de Saint-Gall 348).

On considère généralement les litanies avec leurs invocations répé-

tées et leur énumération de noms comme un produit de l'Occident. [**296** *bis*] Schermann, *Grieschische Litaneien* (dans *Röm. Quartalschrift*, XVII [1903], 333), essaie de réagir contre cette opinion et publie quatre textes grecs de litanies. Il ne semble pas qu'il ait prouvé que ces textes sont à l'abri de l'influence occidentale. La provenance exacte de ces textes devra être déterminée avec soin. En tout cas, ils sont jusqu'à présent isolés et paraissent être l'expression de la piété individuelle.

A propos du *Kyrie eleison*, [**297**] Edm. Bishop (art. cités, *Revue*, VIII [1903], p. 510, et inconnus de M. Schermann) fait remarquer les sens variés du mot *litanie*. Saint Grégoire le Grand l'entend tantôt de la prière litanique (avec *Kyrie eleison*), tantôt d'une procession pénitentielle. Saint Benoît, *Règle*, ix, dit : *supplicatio litaniae, id est Quirie eleison*. En Gaule, le mot désigne les Rogations ; par exemple, concile d'Orléans (511) : *Rogationes, id est litanias*. Alors l'essentiel de ces litanies est au point de vue liturgique le chant des psaumes ; Sidoine, *Epist.*, V, xiv, les définit ainsi : *Ieiunatur, oratur, psallitur, fletur*. Avitus et Césaire ne parlent pas autrement. Ils ne laissent pas supposer que dans ces supplications on fasse usage de la prière litanique (avec le *Kyrie*).

Dans l'étude de M. Bishop sur le *Kyrie eleison*, se trouve également une définition du *capitellum*. Dans les règles de Césaire d'Arles, ce mot indique un morceau qui termine les heures. M. B. distingue deux formes de *capitellum*. L'une, désignée au concile d'Agde (506) par l'expression *capitellum ex psalmis*, est proprement gallicane et consiste en versets et répons ; voy. un exemple dans Martène, *De ritibus Ecclesiae*, IV, viii (d'après un ms. de Laon). L'autre, irlandaise, est décrite par les mots : *uersiculorum augmentum*, dans la règle de saint Columban ; chaque verset est suivi d'une réponse et invite à prier pour une classe particulière de fidèles ; voy. Antiphonaire de Bangor, f° 20 v°-21 v° (éd. Warren, p. 22-23). A la suite de chaque réponse, on lit une collecte. Les deux formes de *capitellum* ont été combinées à l'époque carolingienne (Amalaire, *De Eccl. off.*, IV, 3) : une série de versets et répons tirés des psaumes, suivie d'une invitation à prier pour une classe de fidèles avec une réponse du peuple tirée de psaumes. A ce type contaminé appartiennent les versets qui, dans le missel romain, suivent le psaume *Deus in adiutorium*, le jour des Rogations : les quatre premiers sont de type gallican, les suivants de type irlandais.

Je ne connais que par des comptes rendus, d'ailleurs fort élogieux, le livre de [**298**] H. Thurston, *The holy year of jubilee, an account of the history and ceremonial of the Roman jubilee* (Londres, xxiv-420 pp., 1901). Les premiers chapitres traitent des origines ; je ne sais d'ailleurs à quelle date le P. Thurston remonte. Mais il sera peut-être utile de savoir qu'une comparaison entre le jubilé et les *ludi saeculares* a été instituée dans le meilleur ouvrage que nous possédions sur les jeux séculaires, ouvrage malheureusement écrit en russe par [**299**] Basiner ; voy. *Revue critique*, 1903, I, p. 189.

On a dans les papyrus de Strasbourg une soixantaine d'hexamètres sur la cosmogonie. Ce fragment a été étudié par [300] Reitzenstein, *Zwei religiongeschichtliche Fragen* (Strasbourg, 1901), qui a consacré 80 pages aux doctrines qu'il renferme sur la création du monde et la doctrine du Logos. L'autre question est relative à la circoncision, pratiquée en Égypte pour les jeunes gens voués au sacerdoce. Les empereurs avaient en vain voulu extirper cette pratique; ils avaient dû la tolérer pour les prêtres des cultes égyptiens. Les papyrus nous ont fourni sur cette pratique une masse de documents. On trouvera de ce sujet une bibliographie et un bon résumé dans la *Revue des études anciennes*, 1903, p. 167, par [301] Jouguet.

K. *Le Décor liturgique.* — On peut distinguer dans le décor liturgique l'ornementation des objets matériels (lieux de culte, objets du culte, décoration fixe, etc.) et celle des personnes. Mais il faut placer en tête un recueil de mélanges, celui des [302] *Atti del II° congresso internazionale di archaeologia cristiana tenuto in Roma nell' aprile 1900* (Roma, Spithöver, 1902, paru en 1903, viii-445 pp. in-4). Les découvertes en Italie, en Espagne, en Afrique y sont l'objet de nombreuses études. Rome prend la bonne part. Nous ne pouvons analyser tous ces mémoires de valeur inégale; nous en signalerons seulement un petit nombre, ou moins spéciaux, ou non archéologiques.

1° *Ornementation des lieux et des objets.* — L'architecture chrétienne demanderait à elle seule une chronique. Sans parler de l'excellent livre d'Armellini, difficile à trouver maintenant, des manuels de Kraus, de M. Pératé, de M. Marucchi, qui doit plus à Armellini et à M. Pératé qu'on ne le penserait en le lisant, de M. Enlart, je signalerai quelques titres : [303] E. Gause, *Der Einfluss des christlichen Kultus auf den Kirchenbau, besonders auf die Anlage des Kirchengebäudes* (dissertation d'Iéna, 86 pp. in-8, 1902); à ce sujet se rattache aussi [304] : I. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes u. seiner Ausstattung in der Auffassung des M. A., mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus u. Durandus* (Fribourg, Herder, xxiii-410 pp., 1902; 6 Mk. 50). Il faudrait encore mentionner [305] S. Beissel, *Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst u. Liturgie in Italien* (Fribourg, 1901, xi-334 pp. in-8); [306] W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, Saint-Pétersbourg, 1901 (cf. *Rev. crit.*, 1901, II, 463); le recueil de Dehio et Bezold; le livre de M. Mâle; d'autres encore. Car la production est très active en ce domaine depuis quelques années.

Comme l'art a été longtemps presque exclusivement religieux, le bel ouvrage qu'entreprend [306 *bis*] A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, devra être consulté et regardé par tous ceux qu'intéresse le cadre de la liturgie et de la vie ecclésiastique. Les deux volumes parus sont, en tout cas, indispensables : I, *Dai primordi dell'arte cristiana al tempo di Giustiniano*, Milan, V. Hoepli, 1901, xvi-558 pp. et 452 figures; II, *Dall'arte barbarica alla romanica*, Milan, Hoepli, 1902, xxiii-673 pp. et 506 fig. (prix 16 fr. et 20 fr.).

Les origines de l'art chrétien sont traitées rapidement, mais M. V. a dégagé et mis en lumière ce qui dans ce vaste sujet est essentiel et caractéristique. Trois chapitres épuisent l'histoire de l'art de Constantin à Justinien : architecture, peinture, sculpture ; autour de la peinture et de la sculpture, M. V. groupe les petits objets qui se rattachent à l'une et à l'autre de ces branches : à l'une, les mosaïques, les manuscrits, les étoffes, les verres dorés ; à l'autre, les objets d'ivoire, d'os et de bois, la céramique, l'orfèvrerie.

L'ordonnance du second volume est plus philosophique : un chapitre central sur l'histoire de l'art entre le ve siècle et l'an mil; deux chapitres de « thèse », le premier sur les influences barbares (art « scythe » et goth), l'autre, troisième du volume, sur les influences orientales. Je crois que les recherches ne seront pas simplifiées par ce plan.

C'est en effet un défaut de ce livre. La table des matières est très sommaire. Il y a un index soigné et exact, mais unique : l'index géographique des œuvres d'art. Pas d'index des noms propres, ce qui à la rigueur peut passer dans ces deux volumes, mais ne pourra guère se soutenir quand M. V. en sera à la Renaissance. Pas d'index des sujets, ce qui est plus grave pour nous, car il y a un intérêt considérable à savoir à quelle date telle scène apparaît dans le cycle de l'art chrétien et quelles modifications elle subit au cours des temps : cela n'importe pas seulement à l'histoire de l'art, mais aussi à l'histoire des idées.

En général, M. V. n'a pas assez songé aux travailleurs en écrivant son livre. La bibliographie est loin d'être à jour. T. I, p. 103, l'épigramme attribuée à saint Ambroise sur le baptistère de Milan est documentée seulement par Gruter ; deux renvois, l'un à J. B. de Rossi, *Inscr. christ. Vrbis Romae*, II, I, 161, 2, l'autre à Bücheler, *Carmina epigraphica latina*, n. 908, étaient indispensables. P. 550, la *capsella* de saint Nazaire n'a pas d'autre référence qu'un article de M. Graeven ; il eût fallu mentionner l'étude approfondie de M. de Mély (voy. Académie des Inscriptions, séance du 9 février 1900). P. 2, l'*Octauius* de Minucius Félix est cité par la page sans indication d'édition (et sans le nom de l'auteur) ; p. 70, le premier livre de Prudence, *Contra Symmachum*, est cité sans indication du vers ; p. 78, le premier livre de Lactance, *Institutiones*, sans indication de chapitre. T. II, 248, une bibliographie est donnée sur Joachim de Flore sans mention des articles du P. Ehrle, du P. Denifle, de M. Paul Fournier (ici même, IV [1899], pp. 37 et 52), sans aucun des travaux, en somme, qui, depuis Renan, ont complètement renouvelé le sujet. En revanche, Diehl, *L'art byzantin dans l'Italie méridionale*, est noté aux deux faces du même feuillet (pp. 369 et 370).

M. V. suppose trop facilement que son lecteur aura d'autres moyens de s'instruire. P. 103, une énumération de baptistères contient celui de Sainte-Thècle à Milan, à côté de ceux du Latran, de Saint-Zénon,

de Vérone, etc. Évidemment le Latran et Saint-Zénon correspondront à des idées précises chez les lecteurs. Mais Sainte-Thècle ? Y en aura-t-il beaucoup qui sauront que cette église était la seconde cathédrale de Milan, *ecclesia aestiua*, un des plus anciens monuments du culte, détruit au XVIe siècle ? C'est leur demander des notions peu courantes parmi les *forestieri* et même parmi les indigènes. De même, pp. 304-311, M. V. décrit les miniatures de l'Iliade de l'Ambrosienne, sans dire pourquoi : c'est que le ms. a été probablement exécuté dans l'Italie méridionale.

Mais si l'on prend cet ouvrage pour ce que M. V. a sans doute voulu qu'il fût, un tableau, comme on aurait dit autrefois, et un album, il mérite alors tous les éloges. L'exposition est claire, bien conçue, ingénieusement distribuée. Les articles disséminés dans vingt périodiques trouvent ici leur place par une phrase qui les résume, par une gravure qui est souvent leur plus solide intérêt, par une référence qui les signale. Le service n'est pas mince, car cette littérature n'est pas seulement très dispersée, elle est le plus souvent inaccessible à des étrangers. A cet égard, les spécialistes comme les historiens et les théologiens seront heureux que M. V. leur épargne une peine inutile et un embarras sans issue. Enfin l'album est incomparable. Il comprend des pièces d'une valeur historique de premier ordre, comme la *capsella* de saint Nazaire, que saint Ambroise a dû toucher de ses mains et qu'un respect trop religieux soustrait ordinairement à la vue des fidèles et des savants. La place accordée aux miniatures de manuscrits est considérable. On peut regretter cependant de ne pas trouver toujours ce qu'on attendrait d'un recueil aussi complet. Ainsi vingt et une figures donnent le détail de la porte de Sainte-Sabine ; mais une vue d'ensemble manque et l'on ne peut se rendre compte de la distribution des sujets qu'avec un certain effort. Un défaut de ces représentations dans le premier volume est d'être dispersées sans égard au texte qui les commente. Elles en sont séparées parfois par des centaines de pages : les figures de la porte de Sainte-Sabine sont placées pp. 333-335 ; le texte vient seulement pp. 475-484. Une mise en pages plus adroite a, dans le second volume, évité généralement ce désaccord.

L'ouvrage de M. Venturi rendra de grands services à tous les savants qui pensent que l'histoire des idées et des hommes ne se passe pas dans un lieu métaphysique et abstrait comme la scène française du XVIIe siècle. A côté et en dehors des subtilités raisonneuses, il y a les croyances et les sentiments de la foule, que l'art traduit plus ou moins parfaitement.

L'exécution du livre, impression et gravures, fait le plus grand honneur à la maison Hoepli et à l'imprimeur romain.

Je ne connais pas [307] K. Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit* (Leipzig, 1902, x-127 pp. ; *Studien über christ. Denkmäler. hrsg.* von I. Ficker, 1. Heft).

Les questions de symbolique ont encore été étudiées par [308] St.

Beissel, *Zur Geschichte der Thiersymbolik in der Kunst des Abendlandes*, dans la *Zeitsch. für chr. Kunst*, XIV (1901), 275-286; — [309] L. Fumi, *Il duomo di Orvieto e il simbolismo cristiano*, dans les *Studi e documenti*, XVII (1896), 267-294; *Urbano IV e il Sole eucaristo*, *ib.*, 295-304; — [310] F. Hermanin, *Il cervo simbolico sulla faciata della chiesa di S. Pietro presso Spoleto* (*Atti arch.*, II, 333-336).

A côté des ouvrages généraux, il faut signaler comme elles le méritaient, les recherches publiées par [310 *bis*] W. H. Goodyear sur les « raffinements » architecturaux des architectes italiens du moyen âge et de la Renaissance, c'est-à-dire la tendance à éviter la verticale et la ligne droite, application à des édifices modernes des observations faites d'abord sur le Parthénon par Penrose : *A Renaissance leaning façade at Genoa* (22 pp. in-4, 13 fig., New-York, Macmillan, octobre 1902); et : *The architectural refinements of St. Mark's at Venice, with remarks on other churches schowing a similar system of leaning verticals; especially those in Orvieto, Vicenza, Milan, Pavia, Bologna and Arezzo, and including the Renaissance church of S. Giorgio Maggiore at Venice* (111 pp. in-4, 14 plans et 44 fig., New-York, Macmillan, décembre 1902). On retrouvera dans ces deux publications les mêmes considérations et les mêmes figures que dans un article publié dans l'*American Journal of archaeology*, mais les unes et les autres augmentées et complétées. La seconde brochure contient, entre autres, un très grand plan de Saint-Marc de Venise. Ces deux publications forment les n°s 1 et 2 du vol. I des *Memoirs of art and archaeology* publiés par le Musée de l'Institut des arts et sciences de Brooklyn. De nouvelles études sont encore nécessaires. Mais, si elles confirment les conclusions de M. Goodyear, il faudra se demander si nous n'avons pas affaire à une tradition remontant à l'antiquité. Dès maintenant, les archéologues qui étudient et mesurent les anciennes basiliques doivent se poser la question.

Les divers types des basiliques chrétiennes ont été étudiés et classés par [311] Kirsch, dans les actes du congrès scientifique des catholiques à Munich, pp. 382-384.

Une catégorie particulière d'édifices a été l'objet d'un mémoire de [312] G. Giovannoni, *Atti arch.*, 249-255 : *Edifici centrali cristiani*; l'auteur y a groupé quelques faits et commenté une tablette d'ivoire du musée de Munich où l'on voit le tombeau du Christ représenté par une rotonde reposant sur une bâtisse quadrangulaire (Venturi, I, fig. 60).

Mais, parmi tous ces livres, il faut faire une place à part à celui de [312 *bis*] Stéphane Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, ouvrage publié sous les auspices du gouvernement général de l'Algérie, 1901, 2 vol. in-8 : t. I : VIII-290 pp., 72 pl. hors texte et 85 illustrations; t. II : 447 pp., 34 pl. hors texte et 89 illustrations, Paris, Fontemoing; prix : 40 fr. Comme l'annonce l'auteur dans sa préface, c'est un manuel d'archéologie monumentale algérienne pour les temps antérieurs à la conquête arabe. C'est aussi un de ces livres où des décombres et des ruines se dégage peu à peu l'antiquité classique et chrétienne.

Ce livre contient beaucoup de renseignements étrangers à nos études; il n'est cependant pas superflu de connaître dans quel milieu est né et a vécu le christianisme.

Deux chapitres nous intéressent spécialement : les églises et les sépultures. Dans deux cents églises environ que M. G. décrit, il est possible de démêler comme un type général. Le plan est celui de la basilique rectangulaire à abside, orientée avec une inclinaison plus ou moins grande vers le nord ou le sud. Il n'y a pas d'édifice à coupole centrale, de type byzantin. Très rarement, l'église est précédée d'un *atrium*, cour carrée entourée de portiques avec vasque au milieu du carré. Ordinairement, il y a un vestibule fermé, auquel une seule porte donne accès; quelquefois, un portique. Les portes sont souvent au nombre de trois, donnant sur le vestibule; on trouve aussi des portes latérales. Les portes paraissent avoir été surmontées de linteaux droits, au-dessus desquels quelquefois un vide semi-circulaire, encadré par un cintre, était décoré par un panneau ajouré. Cette disposition en lunette se rencontre aussi en Syrie. L'intérieur forme un seul vaisseau ou, suivant la grandeur de l'édifice, est divisé en trois, cinq, sept et même neuf nefs, dans ces derniers cas par subdivision et remaniement. Les nefs sont séparées par des colonnes ou des piliers portant des arcades faites de voussoirs. Un entablement rectiligne reposant sur les piliers ou les colonnes est sans exemple. La nef centrale avait un mur percé de fenêtres reposant sur les arcades. Il y a quelques exemples de tribunes, mais ils sont fort rares et, sauf un seul, résultent de remaniements postérieurs. Nous n'avons pas de données archéologiques sur la répartition des fidèles par sexe et état dans la partie de l'église qui leur est réservée. Le toit était en dos d'âne sur la grande nef, en pente sur les bas-côtés. A l'extrémité opposée à l'entrée, à l'est, se trouve le *presbyterium*. C'est quelquefois une simple salle carrée, prolongeant la nef. Le plus souvent, il a la forme d'une abside et est plus ou moins surélevé. A droite et à gauche du *presbyterium* se trouvent deux salles : à gauche le *diaconicum*, sacristie où se tient le clergé avant l'office, et qui a une entrée sur le *presbyterium*, souvent une autre sur le dehors, généralement pas avec la nef; à droite la *prothesis*, salle où l'on reçoit les offrandes des fidèles, en communication avec la nef, rarement avec le *presbyterium*. Ces deux salles encadrent le *presbyterium* de telle sorte que la courbure de l'abside est souvent à peine destinée au dehors, ou que même le mur du fond englobe les salles et l'abside, la basilique représentant à l'extérieur un rectangle régulier. Il n'y a pas de transsept, c'est-à-dire de vaisseau transversal prolongeant la nef à droite et à gauche. Ces dispositions s'écartent de celles que l'on observe en Italie et à Rome et se rapprochent de celles de la Syrie et de l'Égypte (t. II, p. 150).

La place de l'autel dans ces édifices est variable. Ordinairement, il était en bois et a disparu dans l'incendie qui a détruit l'église. Mais certaines dispositions permettent d'indiquer où il était. Le plus souvent

dans le haut de la nef, près du *presbyterium*, se trouve un espace délimité par le dallage ou par des barrières, *cancelli;* des bases ou des trous de scellement marquent sur le sol le point d'appui des colonnes qui portaient la table eucharistique ou le *ciborium* qui la recouvrait. Disposition plus rare : l'autel se trouve dans le *presbyterium*.

Nulle part M. G. ne paraît s'être demandé comment le célébrant se trouvait placé par rapport aux fidèles. Je laisse de côté d'autres données et ne veux tenir compte ici que des données archéologiques. A Bénian (*Ala Miliaria*), le *presbyterium* est élevé de 1m 50 au-dessus de la nef. On y accède par deux escaliers latéraux qui laissent entre eux « une estrade en maçonnerie dont la hauteur atteignait le niveau du *presbyterium ;* c'était probablement là que se dressait l'autel (II, 177) ». Il était naturel que le célébrant venant du *presbyterium* fît face aux fidèles. Il était séparé quelque peu de ses confrères par une triple baie ; car « l'ouverture de l'abside présentait une rangée de deux colonnes engagées, qui supportaient sans doute une architrave ». L'estrade formait du côté des fidèles une paroi verticale entre les deux escaliers : ce n'est pas par là que le prêtre arrivait ni de ce côté qu'il officiait. A Castiglione, entre Alger et Tipasa, la disposition est analogue, mais plus remarquable. L'abside est surélevée de 2m 10 environ et on y avait accès par deux escaliers de côté qui étaient établis en avant, dans la nef. En avant également et le long de ces escaliers, deux massifs de blocage se dressent parallèlement. « Au-dessus, devait s'étendre une sorte de plate-forme, limitée par les deux escaliers du *presbyterium* et portant sans doute l'autel » (II, p. 188). Ainsi l'autel est placé sur une sorte de décrochement du *presbyterium* sur la nef. Là encore, le prêtre faisait face aux fidèles qu'il dominait de haut. A Tigzirt, dans la grande église, le *presbyterium* est à 1 mètre au-dessus du sol de la nef. On y accède par un escalier de chaque côté. Une double rangée de colonnes, au nombre total de huit, portaient trois arcades, une au-dessus de chaque escalier, et une dans l'espace intermédiaire. En avant des colonnes qui portaient l'arcade centrale, le sol du *presbyterium* continuait sur un massif de pierres de taille qui s'avançait dans la nef, laissant de chaque côté de lui les escaliers entre lesquels son bord intérieur se trouvait placé le long de la murette du *presbyterium*. Là encore, l'autel dominait donc sur une plate-forme, et le célébrant, arrivant du *presbyterium*, faisait face aux fidèles. Plus tard, l'autel fut reporté en arrière dans la courbure de l'abside.

Dans les cas précédents, le *presbyterium* est plus élevé que la nef et l'autel est sur le même niveau. Dans la grande église de Timgad (*Thamugadi*), le *presbyterium* est surélevé, mais des piliers déterminent dans la nef le tracé d'une grille qui servait de clôture à une sorte de chœur. Au fond de ce chœur, contre la murette du *presbyterium*, « un espace rectangulaire est revêtu d'une mosaïque ornementale et bordé par des bandes en pierre de taille, dans lesquelles sont creusées quatre petites mortaises, destinées sans doute à maintenir les montants d'un

autel de bois » (II, p. 311). Mais ces quatre mortaises sont en avant; la table de l'autel reposait donc sur la partie de la mosaïque la plus rapprochée de la nef. En arrière, entre l'autel et la murette du *presbyterium* restait un espace où la mosaïque se continuait. C'est là que le célébrant, tourné vers le peuple, devait se tenir, non de l'autre côté, où il n'y avait pas de mosaïque.

Il est toujours imprudent de raisonner sur des monuments que l'on n'a pas vus. Je crois indispensable de signaler aux spécialistes les faits précédents. Mais il est possible qu'une observation très simple et inattendue de l'archéologue praticien mette à néant les hypothèses de l'archéologue de cabinet. Personne mieux que M. G. ne peut nous rassurer sur ce sujet.

L'autel dans toutes ces églises africaines était unique. Si en Afrique l'on n'était pas tout à fait à l'abri des petites dévotions, on ignorait les petites chapelles.

On a retrouvé trois tables d'agapes. A Matifou, sous la mosaïque du sol, c'est un massif de maçonnerie demi-circulaire avec un large bord. Cette table appartient à une première bâtisse. Dans la basilique de Sainte-Salsa, à Tipasa, c'est un massif trapézoïdal en maçonnerie, à bords inclinés. Sur un côté, se trouve un grand creux à fond uni. On y plaçait les mets, tandis que les convives s'allongeaient autour sur la partie inclinée. A Tipasa également, dans la chapelle de l'évêque Alexandre, la construction a la forme d'un demi-cercle à surface inclinée ; au milieu, un creux semi-circulaire à fond uni recevait les mets. Dans la suite, ces deux tables ont servi de sépultures. L'Église avait réussi à interdire ces repas. Enfin, à Morsott, dans une sacristie de l'église principale, on a enlevé plus de 4 kilogrammes de débris de calices en verre, qui servaient probablement aux agapes (II, p. 234).

La surélévation du *presbyterium* est due, au moins à Benian et à Castiglione, à l'existence d'une crypte. Celle de Benian était une confession. On y descendait par le *diaconicum*, à gauche de l'abside. On pénétrait d'abord dans un vestibule voûté, correspondant au *diaconicum*, pris dans une salle semi-circulaire, placée sous l'abside. Au milieu de la courbure décrite par le mur se trouvait une niche avec une petite fenêtre grillée que fermait un volet. Cette fenêtre donnait jour sur un caveau, sépulture de la martyre donatiste Robba, tuée en 434 par les traditeurs (catholiques). Ainsi la chambre sépulcrale était ici sur le même plan que la chambre de la confession. Ailleurs, à Rome, par exemple, elles sont superposées, et la *fenestella* est une ouverture horizontale perçant le sol de l'une et le plafond de l'autre.

En Algérie, il n'y a pas de baptistères ronds. Le baptistère est le plus souvent une salle carrée avec un bassin central; à Castiglione, cette salle est dans la crypte, sous l'abside. La pièce voisine, dans cette église, devait servir à la *consignatio* : on a retrouvé le réduit où se conservaient probablement les saintes huiles. En revanche, plusieurs baptistères affectent la forme d'un trèfle. Dans la grande basilique de Tigzirt, il res-

semble à un quatre-feuilles. Dans la plupart de ces baptistères, on a trouvé un tuyau pour vider le bassin, mais pas de conduit d'adduction. Une disposition analogue à celle de Saint-Étienne à Milan pouvait faire tomber l'eau du haut de l'édifice; Ennodius a écrit en l'honneur de l'évêque Eustorge quatre distiques *De fonte Stephani et aqua quae per columnas uenit* (entre 512 et 514). Mais, le plus souvent, sans doute, on apportait l'eau du dehors à la main. On comprend que ces cuves, où l'eau n'était pas amenée par des conduits visibles, aient pu donner naissance parmi le populaire et les étrangers aux légendes des piscines qui se remplissent d'elles-mêmes dans la nuit de Pâques (Duchesne, *Orig. du culte*, 1re édit., p. 309, n. 1).

Les églises et leurs dépendances étaient quelquefois entourées d'un mur d'enceinte. Ces fortifications sont postérieures à leur construction.

Les sépultures avaient lieu dans des catacombes ou dans des cimetières découverts, *areae*. Nous connaissons surtout les cimetières. Je note seulement un exemple de la persistance des usages funéraires locaux. Le tumulus préhistorique, antérieur à l'influence punique (I, pp. 5 et suiv.), devient une construction régulière, généralement un cône à gradins supporté par un soubassement plus ou moins haut et plus ou moins orné de colonnes et de fausses portes (Médracen, tombeau de la Chrétienne, t. I, pp. 65 suiv.) : telles sont les sépultures des rois de Maurétanie, *monumentum commune regiae gentis* (Pomp. Mela, I, vi); tels sont aussi les mausolées de Blad Guitoun et les Djedar, dont les sculptures chrétiennes, calice entre deux poissons, croix monogrammatique, mises en belle place, attestent un changement de religion (II, 412). Cependant, c'est toujours le réduit central, occupé par le mort, recouvert d'un entassement de pierres, comme dans le tumulus primitif. Des mufles de lion, sculptés près de la porte de la chambre funéraire, à Blad Guitoun, sont le rappel du lion et de la lionne qui gardent la galerie circulaire du mausolée royal, appelé très improprement tombeau de la Chrétienne. Ainsi survit, identique à lui-même, sous les formes successives des religions, un fonds permanent d'idées obscures dont la tradition nous fait remonter à la barbarie sans histoire.

Je dois ajouter que l'on trouvera des plans et des figures, pour illustrer ce qui vient d'être dit, à défaut du bel ouvrage de M. Gsell, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, article *Archéologie de l'Afrique*, I, col. 658 suiv. Dom H. Leclercq y a décrit la plupart des édifices importants. Ainsi l'on pourra rendre concret et spécial le résumé général et abstrait que je viens de faire. De plus, l'article de dom Leclercq n'est pas limité à l'Algérie. Le même auteur, dans l'excellent article *Agape*, a reproduit diverses tables d'agapes, *ib.*, 823 suiv. et traité des calices d'agapes, col. 830.

Au livre de M. Gsell, il faudra ajouter [**312** *ter*] un article du même, *Mél. de l'École de Rome*, XXIII (1903), 1-25, décrivant la chapelle d'Henchir Akhrib, à 14 km. environ de N'Gaous (Constantine). C'est le type de l'église de campagne et les fouilles nous la font connaître

aussi complètement qu'une de nos églises rurales. Elle est précédée d'un vestibule fermé, avec porte correspondant à la porte de l'église; trois nefs; autel au bout de la grande nef, recouvert d'un *ciborium;* abside sans sacristies. Sous l'autel, un trou est formé avec des dalles, dont l'une porte l'inscription suivante : + *In nomine Patris et Filii et Sp(iritu)s (san)c(t)i posite sunt memorie s(an)c(t)i Iuliani et Laurenti cum sociis suis per manus beati Columbi, ep(i)s(cop)i s(an)c(t)e(e)cl(e)s(i)e Niciuensi* (nom antique de N'gaous) *istius plebi, per istantia* (= *instantiam*) *Donati pr(es)b(iteri), inp(e)r(ante) Tiberio, anno V, ind. XIII, s(u)bd(ie) pr(i)d(ie) n(o)n(a)s octobres* (6 octobre 582). Dans la cachette se trouvaient plusieurs reliquaires : 1° Un coffret de marbre en forme de petite maison, avec deux inscriptions : *Hi(c) sa(n)c(tu)s Pastoris Me(mo)ri(a); Hic me(mo)ria sci Pastori deposite* (sic) *sunt in pace*; il contenait de la terre et des fragments de bois; 2° quatre vases en terre cuite soigneusement fermés, et, à côté, deux tessons à part portant chacun une inscription : *Hic me(mo)ria sancti Laurenti in nomine D(e)i, Floridus pr(es)b. uotum in xpo reddidi ; Hic memoria s(anc)ti Felicis.* Dans le collatéral gauche une cavité, divisée en logettes, contenait d'autres reliques. D'abord un coffret de terre cuite portant l'inscription suivante : *Hic memoria sti Iuliani deposite su(n)t III idus septembres praskipi* (?) *Floridu m...t;* la fin est douteuse. Puis, dans ce coffret, près d'une boîte de bronze, deux plaquettes de mica, avec les inscriptions suivantes : 1° *Hic memoria sancti Iuliani deposite sunt XI die mensis GI, anno XVII Iustiniani* (543); 2° *Floridus pre(s)bit(er) uotum reddidi.* La boîte contenait de la terre. C'est de la terre aussi que l'on a trouvé dans une cassette de terre cuite placée au même endroit avec d'autres vases. On peut supposer qu'en 543, le curé Floridus avait dédié son église aux saints Laurent, Félix et Julien. Puis, le 6 octobre 582, l'évêque Colombus vint dédier à nouveau l'église en ajoutant des reliques de saint Pasteur. Une partie des anciennes reliques fut enlevée et déposée dans la cachette. Je crois qu'il faut entendre la dernière date : « le 11e jour du 7e mois », formule assez particulière et qui paraît une imitation des formules de l'Ancien Testament (Ezech., VIII, 1 : *Et factum est in anno sexto, in sexto mense, in quinta mensis;* etc.).

Les baptistères byzantins d'Afrique ont été étudiés par [313] Gauckler, *Ac. Inscr.*, 20 sept. 1901.

Ces questions d'art et d'archéologie sont souvent traitées dans le livre de voyage publié par [314] Ch. Diehl, *En Méditerranée, Promenades d'histoire et d'art* (Paris, Colin, 286 pp. in-16; 1901). M. D. a réuni le récit d'excursions et plusieurs conférences qui portent les titres suivants : Spalato et Salone, En Bosnie-Herzégovine, Delphes, l'Athos, Constantinople, Chypre et Rhodes, Jérusalem. La description de Spalato est tout particulièrement précise et il n'est pas difficile, sans plan et sans gravure, de reconstruire en imagination les édifices romains. M. Diehl ne néglige pas non plus des questions plus actuelles. Son

livre serait plus utile si l'éditeur y avait joint quelques plans et cartes.

[**315**] Villefosse et Letaille ont publié une liste sommaire des sarcophages chrétiens en Afrique; *Bul. du comité*, 1898, p. clx.

Je n'ai pas vu : [**316**] O. Pelka, *Altchristlichen Ehedenkmäler* (Strasbourg, x-166 pp. in-4, 4 pl.); — [**317**] A. de Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus in den Grotten von St. Peter* (Rome, 1900; 94 pp. et 13 pl. in-4).

On sait que les épitaphes, surtout les épitaphes métriques, étaient rédigées d'après des formulaires. Les inscriptions chrétiennes n'échappent pas à cette loi. On vient d'en avoir la preuve pour l'épitaphe connue de saint Grégoire le Grand; *Suscipe terra tuo corpus de corpore sumptum*, etc. (De Rossi, *Inscr.*, I, p. 52; cf. Bücheler, *Carmina epigr.*, n. 1477). [**318**] De Waal, *Röm. Quartalschr.*, XVI (1902), 61 publie l'épitaphe d'un évêque de Nepi, Celsius, posée par son successeur, Gratiosus : *Gratiosus episcopus hoc uenerabile comsit Nomine Celsii qui polo digne micat; Optimi pro meritis ualeat...* Avant ces vers, on lit l'épitaphe complète de Grégoire; au v. 5, *pontificis summi* devient *eps summi*; mais le v. 11 : *Ad Christum Anglos conuertit pietate magistra* est intact. M. De Waal suppose que ce v., un peu dur, avait d'abord été rédigé ainsi : *Ad Christum populos uertit* etc., Ainsi l'épitaphe d'un pape inconnu aurait été démarquée pour servir à Grégoire le Grand. A Nepi, on s'est donné encore moins de peine.

Wilpert [**319**] a étudié les représentations anciennes de la croix à la conférence romaine d'archéologie chrétienne; *Röm. Quartalschrift*, XVI (1902), 257 et 258. Le crucifix est inconnu aux quatre premiers siècles; la simple croix apparaît sur quelques monuments du IIe s., devient un peu plus fréquente au IIIe s. et surtout au IVe. Mais alors il y avait des représentations voilées de la croix, le T et, la plus ancienne, l'ancre. W. cite une épitaphe du cimetière de Domitille, où l'ancre crûciforme se trouve entre deux poissons. Ce symbole signifie : *Spes in cruce Christi*. La croix gammée apparaît au IIe s. et devient de plus en plus en fréquente aux IIIe et IVe. La croix entre les saints *Milix* et *Pigmenius* est du VIe s. W. a pu lire au-dessous : *Indulgentia abundans*. D'autres représentations sont indiquées dans l'article de [**319** *bis*] E. Wüscher-Becchi, *ib.* XV (1901), 201-215.

Il faudra tenir compte, dans les études d'iconographie, des recherches publiées par [**320**] J. Fürst dans le *Philologus*, surtout t. LXI (1902), n° 3, sur les descriptions de personnes dans Dictys de Crète. Ce sont des énumérations minutieuses où sont passées en revue toutes les parties du corps. Rohde y a vu l'effet du mauvais goût byzantin. Mais, en fait, cette manière est bien plus ancienne. On trouve de tels signalements dans des documents privés (papyrus étudié par Bœckh en 1820, de 103 av. J.-C.; testament de Menippos, de 237 av. J.-C.; Flinders Petrie pap. XVI; acte de vente d'une maison, 55 ap. J.-C., *Oxyr.*, n° XCIX). Les épithètes de ces textes se retrouvent dans l'*Ephemeris*

de Dictys qui est aussi une œuvre égyptienne, d'environ 150-200 après J.-C. (la traduction latine est du IVe s.). Même genre de descriptions dans les actes apocryphes des Apôtres (Bonnet et Lipsius, I, 237, 5 fin du IIe s. ap. J.-C. ; saint Paul). Cette méthode est étrangère à la littérature grecque classique. Les détails physiques jouent un rôle pour la première fois dans les biographies historiques écrites par les péripatéticiens ; à mesure que l'on avance dans la période alexandrine, ils prennent plus de place, et ils se retrouvent dans Plutarque et Suetone. Ces portraits sont empreints de l'esprit grec : σύνοφρυς, signe de beauté (Anacr. 28 ; Théocr., 8, 72 ; Ovide, *A. A.*, III, 201, etc.). Suétone, se servait d'un manuel de prosopographie, comme le prouve le rapprochement de ses portraits d'empereurs ; les écrivains de l'Histoire auguste l'ont copié servilement. Il y en a quelques traces dans Justin, Don Cassius, mais déjà dans Salluste, *Cat.* 15. Mais les portraits qui sont de véritables signalements sont d'origine égypto-alexandrine. Le Pseudo-Dictys les a employés comme on s'en servait pour authentiquer des pièces. M. F. étudie ensuite les portraits donnés par les apocryphes chrétiens : Paul, Pierre, les autres apôtres, les descriptions apocalyptiques. Ces portraits n'ont pas pour but de peindre la beauté, mais de donner par l'exactitude physiologique de détails souvent déplaisants l'impression d'un récit vrai (portraits analogues dans Moïse de Khoren, dans l'historien persan Hanza d'Hispahan). M. Fürst compare ces descriptions avec les physiognomistes grecs, avec la sculpture et la peinture antiques ; l'art n'a pas exercé d'influence sur ces portraits. Il en est tout autrement de ceux du Christ et de la Vierge, qui sont tardifs, ont un but édifiant, historique ou dogmatique (anti-docétique).

[**321**] I. E. Weis-Liebersdorf, *Christus und Apostelbilder, Einfluss der Apocryphen auf die ältesten Kunstypen* (Fribourg en Br., XII-124 pp. in-8 ; 1902), a proposé sur ce sujet une nouvelle théorie. On lui a reproché (*Hist. Jahrbuch*, XXIV, 222) de n'avoir pas étudié par lui-même les monuments qu'il cite et de manquer de critique.

Dans le même ordre d'idées, [**322**] Edm. Le Blant a comparé : *Les Commentaires des livres saints et les artistes chrétiens des premiers siècles* (*Mémoires de l'Académie des inscriptions*, XXXVI, 2e part. ; Paris, 1899 ; 10 pp. in-4 ; 6 fig.). Il a passé en revue quelques représentations inspirées, non par les textes bibliques, mais par leur commentaire. C'est surtout la transposition chrétienne de l'Ancien Testament par l'interprétation figurée qui a pu inspirer les artistes. Le tympanon de David et celui de Marie, sœur d'Aaron, étaient la figure du Christ sur la croix ; celui de Marie porte le chrisme dans un sarcophage de Metz. Isaac prêt à recevoir le coup de la mort remplace dans un sarcophage de Latran le Christ amené devant Pilate. Le Christ sur la croix est encore représenté par la grappe de raisin suspendue à la traverse de bois que les Israélites rapportèrent de la terre promise. La figure du Soleil, du sarcophage de La Gayolle, prise pour un élément païen, est peut-être le Christ, Soleil de justice. Telle paraît être en

effet la signification d'un buste radié peint sur un vase. Les vivres apportés à Habacuc sont la figure de l'Eucharistie, comme on le voit par des sarcophages d'Arles et de Brescia. Enfin les prolongements de l'histoire sainte à l'aide desquels les commentateurs complétaient le récit pour en tirer des conclusions morales ou théologiques ont été traduits plastiquement aussi volontiers que les épisodes imaginés dans les apocryphes. Saint Augustin suppose que le corbeau n'est pas revenu dans l'arche parce qu'il s'est attaché à des cadavres flottant à la surface des eaux, image de l'homme adonné aux plaisirs impurs. Nous retrouvons ce détail sur un bas-relief de D'jemila (Cuiculum). A Trèves, le corbeau devant l'arche ouvre le bec, comme pour jeter le cri du pécheur endurci qui ne veut pas rentrer dans la nef de l'Église : *Cras, cras.* (Aug. *Enar. in Ps.* CI, n. 16).

La fameuse représentation pompéienne du Jugement de Salomon a été étudiée et publiée de nouveau par [**322** *bis*] H. Lucas, dans la *Festschrift* offerte à M. Otto Hirschfeld (Berlin 1903), pp. 257 suiv. C'était un conte populaire, répandu dans le monde antique et que connaît Pétrone (ch. 80). En conséquence, la peinture en question n'a pas de rapport avec la Bible.

[**323**] Müntz (Eug.,) *Les premiers historiens des mosaïques romaines* (*Mélanges Fabre*, 478-495), a donné un catalogue critique des érudits qui se sont occupés de ces anciens monuments depuis les origines de la Renaissance jusqu'au seuil du xviiie siècle.

2. *Ornementation des personnes.* — Les deux brochures du P. Joseph Braun [**324**], *Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Freiburg i. B., Herder, 1897 ; vi-180 pp. et 30 fig. dans le texte ; prix : 2 fr. 50), et *Die pontificalen Gewänder des Abendlandes* (Freiburg i. B., Herder, 1898 ; vi-191 pp., 27 fig. et 1 pl. ; prix 2 fr. 80), présentent un ensemble intéressant de renseignements tirés à la fois des auteurs et des monuments. Il traite des pièces suivantes : l'huméral, l'aube, la ceinture, le manipule, l'étole, la chasuble ; et, dans la seconde brochure, de la mitre, de la chaussure, des gants, du pallium, du fanon et du *subcinctorium* propres au pape. On voit par là que le P. B. ne peut mentionner qu'incidemment la dalmatique du diacre, la tiare, la crosse et l'anneau. Ce sont là des lacunes regrettables et qu'il eût été facile de combler. Un autre défaut de ces deux brochures est de présenter le costume liturgique comme un phénomène de génération spontanée, sans attaches historiques, une création propre à la liturgie chrétienne. Cette doctrine n'est nulle part ainsi nettement formulée, mais elle est au fond des idées émises sur l'origine de chaque pièce du costume et explique ce qu'elles ont d'embarrassé et d'obscur. Le P. B. ne veut rien connaître du costume romain de l'époque impériale, ce qui n'est pas sans conséquence lorsqu'on veut expliquer l'aube, le manipule, la chasuble. Par exemple, la première représentation connue de la *mappula*, principe du manipule, se trouve sur un bas-relief de Tavaux (Jura) représentant une défunte du nom

de Senobena (H. Thédenat, *Bulletin monumental*, 1888, n° 2). Une note (p. 133), qui refuse aux laïques en Gaule l'usage de la *casula*, se rattache au même ordre d'arrière-pensées. Il faudrait distinguer la population celtique et germanique et les Gallo-Romains; le costume de ceux-ci était celui des gens du monde dans tout l'Occident. Les emprunts faits par l'Église aux insignes des magistrats sont ou contestés, comme pour le pallium, ou passés à peu près sous silence, comme pour l'étole. Mais la partie vraiment utile des travaux du P. Braun est l'histoire du costume au moyen âge. Il y a là une réunion de textes et de renseignements archéologiques qu'on chercherait vainement ailleurs. Il faut aussi lui savoir gré d'avoir traité l'explication allégorique des vêtements comme un fait. Il l'expose avec les citations des auteurs, sans prétendre y trouver autre chose qu'une conception d'une certaine époque. On doit louer enfin la clarté et l'ordre méthodique qui rendent l'usage de ces brochures commode et agréable.

Les couleurs des vêtements liturgiques ont fait l'objet d'une série d'articles en 1901 et 1902 dans la *Zeitschr. f. christl. Kunst*, par J. Braun [**325**] : *Zur Entwicklung des liturgischen Farbenkanons.* On en sera plus satisfait que de la communication de [**326**] A. Cervesato, *Il simbolismo dei colori nel arte cristiana* (*Atti arch.*, 353-360).

Le P. Braun [**327**] a complété son étude par deux articles, *Rochett u. Superpelliceum* (*Der Katholik*, nov. et déc. 1899; II, 412-426, 506-525).

Voir aussi [**328**] B. Kleinschmidt, *Ursprung u. Entwickelung des Palliums* (*Der Katholik*, juillet 1899, II, 52-70).

Un des sujets omis par le P. Braun a été traité par [**329**] E. Wüscher-Becchi, dans *Röm. Quartalschrift*, XIII [1899], 77-108 : *Ursprung der päpstlichen Tiara* (*regnum*) *u. der bischöflichen Mitra.* La distinction des deux coiffures, leur origine et leur rapport avec le *pileus* y sont étudiés par la comparaison des textes et des monuments figurés. La même revue, XIV [1900], 46-52, a publié deux *infulae* chrétiennes provenant d'Égypte : [**330**] H. Swoboda, *Zwei altchristliche infulae*; cet article pourra éclairer les origines de l'amict.

Une question, qui a un lien étroit avec le costume liturgique, a été traitée par [**331**] J. Wilpert, *Die Gewandung der Christen in der ersten Jahrhunderten, vornehmlich nach den Katacombenmalereien* (Köln, 1899; vi-58 pp. in-8). Cf. aussi du même, *Der Parallelismus in der Entwickelung der toga u. des pallium*, *Byz. Zeit.* VIII (1899), 490.

Les origines du chant ecclésiastique ont fait l'objet d'un article de [**332**] P. Wagner, *Ueber Psalmen u. Psalmengesang im christlichen Altertum*, (*Röm. Quartalschaft*, XII [1898], 245). C'est de l'édit de Milan que date le développement des formes liturgiques et l'emploi du chant. A l'origine, les instruments furent bannis des réunions, comme contraires à la gravité et à la décence. Dans l'Eglise latine, le chant en usage était le chant à répons. Vers le milieu du ive s., une innovation

partie d'Antioche se répandit promptement dans toute la chrétienté, la psalmodie à deux chœurs.

Les rapport de la musique chrétienne avec la musique ancienne ont été étudiés par [333] A. Möhler, *Die griechische, griechisch-römische u. altchristlich-lateinische Musik, Ein Beitrag zur Geschichte des gregorianischen Chorals;* Rom, 1898 (*Röm. Quartalschrift*, IX Supplement-heft), xxiii-88 pp. gd. in-8. Ce travail est précédé d'une bibliographie très étendue, disposée d'ailleurs dans un ordre bizarre.

M. J. Thibaut a publié dans la *Byzant. Zeitschrift*, VIII (1899), 122, des [334] *Études de musique byzantine*. Il s'est borné au chant ekphonétique. « Le chant ekphonétique est un récitatif adapté au texte sacré des évangiles et des épîtres pour en rendre la lecture plus solennelle et plus distincte. » Les signes destinés à marquer ces variations vocales ont le plus grand rapport avec les signes grecs de ponctuation et de prosodie. Les traités de musique byzantine ont été étudiés par [335] Papadopoulos Kerameus et [336] J. Thibaut, dans la même Revue, VIII (1899), 111 et 478. Les textes eux-mêmes ont été publiés par [337] J. Thibaut, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, VI (1901), 593, d'après le ms. 811 de la bibliothèque du Métochion du Saint-Sépulcre à C P.

Le système musical, qui est actuellement en usage dans l'Église grecque a été l'objet d'une série d'articles de dom H. Gaisser [338], dans la *Rev. bénédictine*, XVI (1899), 49 et numéros suivants. Voir sur ce travail, la critique de [339] Théod. Reinach, *Revue des études grecques*, XV (1902), p. 158.

Dom Parisot [340], dans son *Essai sur le chant liturgique des églises orientales* (*Revue de l'Orient chrétien*, III [1898], 221) s'est occupé surtout des rits qui n'emploient pas la langue grecque.

Enfin le chant, dans les églises d'Occident, en dehors des publications dues à Solesmes, est l'objet des articles de [341] M. Horn, *La tonalité et la rythmique du chant grégorien*, *Rev. bén.* XVII (1900), 199, 290.

Ce qu'on a écrit sur les cloches a été bien résumé par [342] E. Vacandard, *Notes sur l'origine des cloches* dans la *Revue du clergé français*, XXIX (15 janvier 1902), pp. 337-355. Les anciens employaient la sonnette; la cloche, semblable à celle de nos églises, est une création de l'Église latine. Les Orientaux connurent les cloches vers 865, quand l'empereur Michel III l'Ivrogne installa à Sainte-Sophie douze cloches envoyées par le doge de Venise, Ursus. Mais dans les monastères grecs, on employait le σημαντήριον ou σημάντρον, longue planche, percée de trous aux deux extrémités, ce qui permettait de la suspendre; on frappait dessus avec un marteau de bois ou de fer. Cet objet, figuré dans les *Acta SS.*, *Iun.*, II, xxiv-xxv, a été récemment encore étudié par [343] Krumbacher, *Sitzungsberichte* de l'Ac. de Munich, 1892, n° 2, *Studien zu den Legenden des hl. Theodosios*, p. 355; voy. aussi Goar, Εὐχολόγιον, p. 560, n. 5.

En Occident, la cloche paraît être d'origine monastique ; les églises l'empruntèrent aux couvents. Son nom propre est *signum* en latin. Mais dans le nord de la Gaule et sur les bords du Rhin, elle s'appelle *clocca* ou *cloccum*, mot d'origine germanique probablement. On trouve en Italie, en Afrique et en Angleterre, *campana* (s.-ent. *peluis* : *peluis* semble désigner une sonnette, Juvénal, vi, 441) ; à l'origine on appelait « campaniens » des vases de terre ou de bronze fabriqués en Campanie (Cf. Horace, *Sat.*, I, vi, 118). *Nola* paraît une limitation du nom de *campana* : Nole est en Campanie. Il est cependant à noter que la forme devrait être *nolana*. De plus, comme l'a fait observer M. Wölfflin, *nŏla*, sonnette, grelot (dans Avianus, *Fab.* vii, 8) s'oppose au nom de la ville, *Nōla*. Au reste, ce nom apparaît assez tard et désignait, à l'origine, des sonnettes. Voici les premiers textes pour chacun de ces termes. 1° *Signum* : *signo tacto*, règle de Césaire d'Arles, 10 (vers 513) ; *ut auditum fuerit signum*, règle de saint Benoit, 43 (entre 529 et 543) ; *signum ad matutinas motum est*, Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, III, 15 (vers 576) ; voy. d'autres passages de Grégoire dans M. Bonnet, *Le Latin de Grégoire de Tours*, p. 240 ; *signum tangere*, vie de saint Loup, 5, § 21 (*AA. SS.*, sept., I, 262 ; saint Loup est mort en 623 ; sa vie est du vii-ixe s.) ; *signa sonare*, Capitulaires de Charlemagne, VIII, p. 106 Boretius (802). — 2° *Clocca*, *cloccum* : *cloccum*, Willibald, vie de saint Boniface, 38 (Migne, *PL.*, LXXXIX, 631 ; après 755) ; *omnes gloccas moueri iussit*, Vie de Sturm, fondateur de Fulda, par Eigile, 24 (Mabillon, *AA. SS.*, *ord. sancti Benedicti*, III, 2, p. 284 ; commencement du ixe s.) ; *ut cloccas non baptizent*, *Duplex legationis edictum*, 24 (dans les *Capitulaires*, 23 mars 789 ; p. 64 Boretius). — 3° *Campana* : (*opus*) *cui ministerio sonoram seruire campanam beatissimorum statuit consuetudo sanctissima monachorum*, lettre du diacre Ferrandus de Carthage à Eugippius (dans Reifferscheid, *Anecdota Casinensia*, Breslau, 1872, p. 6 ; vers 515) ; *sonante campana*, Cummeneus, *Vita breuior Columbae abbatis* (†, vers 599), 2, § 10 (*AA. SS.*, 9 juin ; biographie écrite vers 650) ; *campanae sonum*, Bède, *Hist.*, *eccl.* IV, 23 ; plusieurs textes au temps de Charlemagne. — 4° *Nola* « sonnette » dans les fables d'Avianus. Le premier témoin du sens de « cloche » est Flodoard (894-966). Si l'on rapproche ce fait des difficultés signalées plus haut, on se montrera plus hésitant que ne l'a été M. V. sur ce mot.

D'après ces textes, on voit qu'avant Charlemagne, l'usage des cloches est surtout monastique. A Rome, au commencement du ixe s., on se servait de crécelles (Amalaire, *De eccl. off.*, IV, 28 ; *P. L.*, CV, 1291), et il n'y avait des cloches que depuis une cinquantaine d'années (*Lib. Pontif.*, vie d'Étienne II ; I, 454 Duchesne). Un rit de bénédiction (baptême) se trouve dans le sacramentaire de Gellone (Martène, *De ant. Eccl. rit.*, III, 13) et dans un *ordo* romain ; voir aussi celui du pontifical de l'archevêque Robert (publié par M. Wilson ; plus haut, n° 269). L'imposition d'un nom n'est pas antérieure à la fin du xe s. Baronius, *Ann. eccl.*, ann. 908, n° 86).

Le nom du scoliaste d'Horace est Porphyrion (non Porphyre, p. 345 n. 1); il faut écrire : *Woelfflin*.

Les éléments de cet article de M. Vacandard ont été pris en partie dans [344] Ed. Wölfflin, *Beiträge zur lat. Lexikographie* dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich, 1900, pp. 3-9. On peut aussi consulter un article du même, *Archiv für lat. Lexikographie*, XI, où se trouve mentionné un cinquième nom de la cloche : *Caccabulum*, sur une clochette trouvée à Tarragone.

Paris.

Paul Lejay.

QUESTIONS DE MÉTHODE

Si l'on juge de l'état du clergé par le nombre des docteurs qui se consultent à son chevet, l'on doit estimer qu'il est bien malade. Mais les docteurs se trompent quelquefois et même quand ils sont en nombre, il arrive au malade d'en réchapper. Dans *La Réforme intellectuelle du Clergé et la Liberté d'enseignement*, par P. Saintyves (Paris, Nourry, 1904) les vues justes et intéressantes, très dignes de retenir l'attention, voisinent avec de dangereuses chimères. L'auteur est vivement touché de l'infériorité intellectuelle du clergé dont il recherche les causes au petit et au grand séminaire, dans la nature de l'enseignement qui s'y donne et dans la préparation insuffisante des professeurs qui le distribuent. A ces considérations techniques se joignent des vues générales sur le peu de liberté des vocations dans les petits séminaires proprement dits et sur le déclassement des jeunes gens qui ne deviennent pas prêtres au terme de leurs études secondaires, sur les agissements du parti clérical pour étouffer, sous le nom de libéralisme intellectuel, toute culture scientifique chez les clercs et toute initiation sérieuse à la méthode des sciences physiques ou chimiques, mais surtout des sciences historiques et philosophiques. Entendez le mot sciences historiques dans son acception la plus étendue, en y faisant rentrer l'histoire de la philosophie, l'histoire du dogme, etc.

Parmi les remèdes que préconise Saintyves, signalons l'obligation pour les petits séminaires de préparer leurs élèves au baccalauréat, l'institution d'une licence ecclésiastique contrôlée par l'État pour les futurs professeurs de grand séminaire, la refonte des programmes d'après une conception nouvelle des rapports de la théologie et de l'histoire, la dissolution des congrégations chargées de l'enseignement dans les grands séminaires, enfin le contrôle général de l'État.

Tout n'est pas de valeur égale dans ce programme où l'on sent percer l'irritation d'une âme qui a souffert d'un excès de compression au cours de sa formation. On tombera sans doute d'accord avec l'auteur

sur la nécessité de certaines réformes dont on pourrait tracer le programme; on conviendra du besoin de fortifier les études dans le clergé, de donner une préparation sérieuse aux professeurs des séminaires, et à tous les prêtres une culture générale, même avec le concours de l'Université; mais il n'est que juste de reconnaître d'abord les progrès très sensibles accomplis depuis quinze ans et dus en majeure partie à l'existence des Instituts catholiques et à l'action intelligente et mesurée des d'Hulst ou des Duchesne. Ces progrès eussent été beaucoup plus rapides et plus marqués si l'on n'avait eu la fâcheuse tendance de donner aux religieux, dans l'enseignement des facultés de théologie, une prépondérance que rien ne justifie. Aux Instituts catholiques s'appliquent, par excellence, les réflexions très sages émises naguère par M. Waldeck-Rousseau, au sujet de la nécessité, pour un clergé, d'être capable de s'enseigner lui-même. Les religieux ne demandent pas au clergé séculier des professeurs de philosophie, de théologie ou d'Écriture sainte pour leurs scolasticats, et on ne leur en fait pas un reproche; ils sauvegardent leur esprit qu'ils croient bon, et leur attitude envers la science religieuse; pareillement le clergé séculier devrait recruter dans son sein le corps de professeurs lui donnant le degré supérieur d'instruction théologique.

Quelques exagérations nuisent à l'ensemble des réformes proposées par Saintyves. Quel besoin de buriner en son livre le portrait d'un cardinal académicien parce qu'il s'est montré dur pour des hommes de science ? Les considérations générales développées seulement à la fin (p. 314-35), mais que l'on sent à l'arrière-plan du programme d'études de Saintyves, sont intéressantes mais trop peu répandues et sans doute aussi trop peu assurées pour qu'on puisse bâtir là-dessus tout un édifice. Les études théologiques du séminaire devraient initier les esprits à la pratique des bonnes méthodes, et les inviter par là au développement ultérieur de leurs facultés ; mais elles comportent aussi, dans l'état actuel des ressources et du genre de vie du clergé, un degré élémentaire que l'on ne peut transformer d'un coup pour l'ensemble des jeunes clercs; il faut tenir compte des nécessités pratiques sous peine de faire avorter les meilleures réformes.

L'on ne saisit pas non plus les raisons générales de l'hostilité que Saintyves témoigne à l'endroit de Saint-Sulpice. A la différence des congrégations, la société de Saint-Sulpice ne s'est jamais distinguée profondément du clergé séculier, ni par des vœux, ni par l'indépendance à l'égard des évêques dont elle fait profession de n'être que la coadjutrice dans l'exécution d'une tâche particulièrement délicate. Chez elle ce n'est pas une feinte. Il n'est pas à désirer qu'elle monopolise en aucune façon la direction des séminaires en France, ne fût-ce que pour laisser à des séminaires isolés la possibilité d'expérimenter des réformes ou des programmes sous la conduite et l'inspiration d'évêques ayant l'intelligence des besoins nouveaux et la volonté de les satisfaire; un séminaire est plus facile à mettre en branle qu'une société; mais il n'est

pas non plus à souhaiter de voir disparaître un corps qui a travaillé avec Saint-Lazare à donner au clergé de France ses meilleures traditions morales et dont les membres, scrupuleusement renfermés dans l'accomplissement de leurs devoirs professionnels, forment une partie intégrante du clergé séculier.

Si le clergé, en France, s'est trouvé emprisonné depuis soixante ans dans un formalisme de manières et de costume qui l'a éloigné du peuple et le lui a rendu étrange et étranger, la responsabilité en remonte beaucoup moins à l'action de la compagnie de Saint-Sulpice sur le clergé qu'à celle des congrégations sur la mentalité du monde clérical. L'on y aime tous les genres d'uniformes, de panaches et d'exclusivisme. Le clergé français ne saurait subir sans déchet moral l'amputation d'un corps qui lui donne, dans l'abandon familier de la vie quotidienne, le noble exemple d'une vertu sans ombre, du labeur sans trêve, du mérite modeste, étranger au souci de la récompense et à la recherche des dignités ecclésiastiques. Plus on essayera de réveiller dans le clergé le désir de la science et d'en stimuler la culture, mieux on comprendra la nécessité de rapprocher le prêtre du peuple par tous les autres côtés, plus aussi sera impérieux le besoin d'engendrer en lui les fortes vertus qui sont le sel de la vie ecclésiastique. C'est la tâche spéciale de Saint-Sulpice en vue de laquelle son fondateur l'avait constitué ; elle n'est ni moins utile, ni moins délicate qu'au XVIIe siècle ; et elle est compatible avec tous les progrès imaginables sur le terrain scientifique et intellectuel.

Dernière illusion, je le crains, de Saintyves : il compte sur l'État pour l'exécution des réformes qu'il propose. Il use et, ce me semble, il abuse de formules qui sont des clichés : L'État a le droit, conséquemment le devoir de..., l'État a charge de..., etc. J'entends bien que Saintyves n'en vient là que par désespoir de voir les évêques s'employer aux réformes. Il est vrai que l'éventualité d'une intervention de l'État dans ses affaires a souvent servi de stimulant utile à l'Église ; mais quand elle s'est produite, l'intervention de l'État s'est montrée trop fréquemment maladroite et inintelligente. N'est-ce pas lui qui nomme les évêques auxquels on reproche leur inertie en matière d'enseignement religieux ? Le Concordat lui donne cependant tous les moyens nécessaires pour contrebalancer à Rome les influences qu'on a vu s'agiter parfois autour des souverains pontifes pour les abuser et faire écarter de l'épiscopat des hommes capables. S'il est vrai que l'épiscopat en France est médiocre et impuissant, comme Saintyves le suppose, c'est donc que l'État le choisit médiocre et le tient impuissant. Il était facile à l'État de remédier à l'insuffisance des séminaires, d'organiser des Facultés de théologie dans les universités et de donner une sanction pratique à leurs grades, à la condition de s'entendre avec les évêques et de leur donner une part légitime de contrôle dans le recrutement et la surveillance des professeurs. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il ne porte pas vraiment intérêt au progrès de l'idée et de la vie religieuses.

Les propositions de Saintyves, si elles étaient acceptées, auraient des conséquences qu'il n'entrevoit point et conduiraient infailliblement à l'inspection par l'État des cours de théologie et à l'établissement d'une théologie d'État. Mais le premier besoin de l'Église chrétienne, pour vivre, est celui de l'indépendance de son enseignement et de sa juridiction. Il est possible que la lenteur de l'Église à exécuter certaines réformes ait pour suite des entreprises contre elle ; mais si Saintyves veut la servir, il doit se garder, fût-ce par rancune contre un cardinal, de la laisser enfourcher par un cavalier qui se garderait bien, la course finie, de lui enlever le mors avec lequel il l'aurait bridée.

L'auteur éprouve à bon droit une répulsion très vive pour la demi-douzaine de fanatiques qui se sont donné la mission de faire rétrograder les sciences religieuses jusqu'à la négation de la méthode scientifique qui les constitue ; mais il a tort de laisser entamer sa sérénité à ce propos. Leur activité peut nuire à l'Église si celle-ci est d'humeur à se gouverner par leur influence ; mais elle est impuissante à arrêter le mouvement des esprits, lequel obéit à des causes générales qui leur échappent totalement.

Le livre de Saintyves, sans être bien fait, a son utilité ; il fait penser ; il mérite d'être lu par les chefs responsables de l'Église. Il leur est loisible de prendre par initiative personnelle beaucoup de mesures excellentes qui, prises par l'État, tourneraient contre elle, même en supposant les intentions de l'État bienveillantes.

Paris.

ÉTIENNE BRUGNON.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

Le R. P. LABERTHONNIÈRE de l'Oratoire réunit dans ses *Essais de philosophie religieuse* (Paris, Lethielleux, 1903, 1 vol. in-12, prix : 3 fr. 50) une série d'articles d'un haut intérêt. En voici les titres : La philosophie est un art ; le dogmatisme moral ; éclaircissements sur le dogmatisme moral ; le problème religieux ; l'apologétique et la méthode de Pascal ; théorie de l'éducation ; rapport de l'autorité et de la liberté ; un mystique au XIXe siècle. Il serait trop long d'entrer ici dans l'exposé et la discussion de ces articles. Signalons particulièrement les articles sur le Dogmatisme moral et sur le Problème religieux, comme très importants pour la connaissance de la nouvelle philosophie religieuse dont M. Laberthonnière est un des représentants les plus distingués.

C'est pareillement un livre de premier intérêt que *La Religion extérieure* de George TYRREL, S. J. que M. Augustin LEGER a traduit de l'anglais (Paris, Lecoffre, 1902). L'auteur y fait voir les rapports nécessaires de la religion intérieure et de la religion extérieure et la façon

de les concevoir de façon à se soutenir sans s'entraver l'une l'autre; il y signale l'abus que l'on fait souvent des moyens extérieurs de grâce, de la promesse d'indéfectibilité. Ces conférences, prononcées jadis devant un auditoire de jeunes étudiants catholiques à Oxford, sont très dignes d'être lues et méditées.

Les *Conférences pour le temps présent* (Paris, Lecoffre, 1903) ont pour auteur M. Birot qui étudie la Crise du libéralisme, M. Saltet qui traite de l'origine religieuse de la Déclaration des droits de l'homme, MM. Arnaud et Scalla qui dégagent diverses leçons sur le problème social, l'éducation et la libre-pensée à propos de l'*Étape* de M. Paul Bourget, M. Pègues qui aborde la crise du devoir, M. Maisonneuve qui parle de l'immoralisme de Nietzsche, enfin Mgr Battiffol, auteur de *L'Église, l'histoire et le libéralisme*, à propos de M. le duc de Broglie. Ces conférences sont intéressantes à divers titres; elles ont de la tenue; elles abordent des problèmes actuels. Je signale particulièrement celle de M. Birot dont le style s'est un peu dépouillé; la pensée transparaît plus claire qu'autrefois dans ses développements; il cherche un nouveau fondement à un libéralisme prudent et sage qui compte peu de partisans jusqu'à présent.

Ce sont des constatations attristées que M. Gustave Sorglich, retrace d'après son expérience personnelle, dans une intéressante brochure, *Jesus Christus und das gebildete Haus unserer Tage,* Berlin, Schwetschke, 1902 (0 M. 80 pf. = 1 fr.). Jésus-Christ n'a plus sa place au foyer des familles où l'on ne lit plus l'Évangile ni la Bible, où il n'y a plus de prière en commun, presque plus de fréquentation du Temple. Grand péril pour une société qui vit encore moralement de ce que sa civilisation a conservé et laïcisé du christianisme. C'est à rechercher les moyens de rendre à Jésus-Christ une place au foyer, une action vivante que l'auteur consacre la dernière partie de son travail.

Si les classiques sont de tous les temps, l'on ne s'étonnera pas de voir indiquer ici en même temps que les récents *Entretiens pour le Carême, les Retraites et les Missions* de l'abbé Sabouret (180 pages in-12) ou que les *Lettres du R. P. Lacordaire à Mme la Comtesse Eudoxie de la Tour du Pin*, réimprimées en deuxième édition (284 p.), les *Lettres spirituelles de Bossuet* extraites de ses œuvres. Les lettres du P. Lacordaire sont courtes et n'abordent guère les matières de fond; elles font seulement connaître la grave douceur de son amitié et de son intimité; celles de Bossuet au contraire, pour courtes qu'elles soient, apportent toujours à la sœur Cornuau, à Mme de Luynes ou au maréchal de Bellefond un enseignement, un avis, un conseil. (Les trois volumes ont paru à la librairie Téqui, Paris, 1903.)

Paris.

Jules Dalbret.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

SANCTORVM COMMVNIONEM

I

« L'origine de cet article de notre Symbole, l'époque et le motif de son insertion, le sens qu'on lui donna dans le principe, tout cela constitue un problème historique qui n'a pas encore été éclairci, et les théologiens de notre temps n'ont pu jusqu'ici tomber d'accord là-dessus. »

C'est par cette constatation que débute l'article de J. Köstlin « Gemeinschaft der Heiligen », dans l'Encyclopédie de Herzog-Hauck, VI, 503. On vérifiera sans peine l'exactitude de son assertion, pour peu qu'on interroge sur ce sujet les savants les plus justement renommés pour tout ce qui touche aux origines chrétiennes en général, à l'histoire du Symbole en particulier.

Harnack [1] pense que l'origine du *sanctorum communionem* se rattache au développement du culte des saints et des martyrs. Inséré par l'évêque Niceta de Remesiana dans son symbole (vers 400), probablement sous l'influence des catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, il aurait passé de là en Gaule, en Espagne, dans les Iles Britanniques, comme une protestation contre les doctrines de Vigilance. Le mot « saints » devrait donc être entendu ici dans le sens le plus commun depuis longtemps dans l'Eglise : les fidèles défunts qui ont mérité d'avoir part à la félicité éternelle.

1. *Das Apostol. Glaubensbekenntniss*, 1893, p. 31 sqq. et l'article « Apostolisches Symbol » dans la *Realencyclopädie* de Hertzog-Hauck, I, 753 sq.

Zahn [1], au contraire, prend *sanctorum* pour un neutre pluriel : il s'agirait simplement de la participation aux mêmes sacrements, spécialement au mystère eucharistique. La formule S. C. aurait été usitée en Gaule de très bonne heure, dès l'époque où l'on parlait encore le grec couramment ; les deux mots latins ne seraient que la traduction de τὴν κοινωνίαν τῶν ἁγίων.

Swete [2] exclut à la fois et le sens sacramentel de Zahn et la tendance antivigilantienne entrevue par Harnack. Il estime que le S. C. est plutôt une réponse au faux puritanisme des Donatistes, constamment appliqués à dénigrer le *permixtum corpus* de l'Église catholique. La signification cultuelle n'a fait son apparition que plus tard, dans les homélies de Fauste de Riez, à la fin du ve siècle. Primitivement, S. C. n'était qu'une explication de *sanctam ecclesiam*, et non un article de foi à part.

Kattenbusch [3] ne dissimule pas son embarras. Après avoir exposé minutieusement, selon sa coutume, tous les éléments de la question, il finit par donner raison à tout le monde, en admettant que *sanctorum* peut désigner à la fois et les « choses saintes » et les « saints ». Inutile de dire qu'avec une telle largeur d'acception il lui est impossible de proposer une solution quelque peu précise touchant le pays, l'époque, les circonstances, qui donnèrent naissance à la formule.

Kirsch, qui a publié récemment un ouvrage spécial sur le sujet [4], se montre beaucoup moins conciliant. Il rejette catégoriquement l'interprétation de Zahn : *sanctorum* ne

1. *Das apost. Symbolum*, 1893, p. 88 sqq.
2. *The Apostles' Creed : its relation to primitive christianity*, 2e éd., 1894, p. 82-88.
3. *Das Apostol. Symbol*, II, p. 927-950.
4. *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Alterthum* (*Forschungen* de Ehrhard et Kirsch, t. I, part. 1), surtout p. 214-227.

peut être ici qu'un masculin pluriel. Contrairement à ce qu'ont avancé Harnack et le professeur Swete, ni Vigilance, ni les Donatistes, ni aucun écart spécial de doctrine ne seraient visés dans cet article : celui-ci exprimerait d'une façon positive le lien intime qui rattache entre eux tous les membres vivants et morts du corps mystique du Christ, le premier des bienfaits que l'Église assure à ses fidèles, avant même la rémission des péchés. Née du développement normal de la notion de l'Église, l'expression aurait trouvé insensiblement sa voie dans le symbole baptismal. Et cela en Gaule d'abord (encore contre Harnack) : Niceta l'aurait peut-être rapportée de ce pays en Pannonie, soit qu'il y eût fait lui-même ses études, soit que sa famille y eût séjourné un temps plus ou moins long !

II

Je ne m'attarderai pas à la besogne ingrate de signaler en détail les côtés faibles de ces théories rivales. C'est, du reste, chose déjà faite, chacun des savants qui les ont émises ayant commencé, comme de juste, par exécuter consciencieusement les divers systèmes d'interprétation formulés avant lui. Ce qu'il faut principalement noter ici, c'est que cette incertitude sur l'origine et la portée du S. C. ne date pas seulement de nos jours ; on la constate un peu partout et à toutes les époques ; et, chose curieuse, l'obscurité ne fait que s'accroître, à mesure qu'on s'imagine être plus près de la source. Pour mettre le lecteur à même de s'en rendre compte, je résumerai brièvement les diverses interprétations qui se dégagent des plus anciens commentaires du symbole où il est fait mention de la communion des saints.

Le premier de tous en date, incontestablement, c'est

celui de Niceta de Remesiana [1]. Le passage de son *Explanatio symboli* qui a trait à notre sujet mérité d'être rapporté tout au long, à raison de son importance exceptionnelle :

> Post professionem beatae trinitatis, iam profiteris te credere sanctae ecclesiae catholicae. Ecclesia quid aliud, quam sanctorum omnium congregatio ? Ab exordio enim saeculi siue patriarchae, Abraham et Isaac et Iacob, siue prophetae, siue apostoli, siue martyres, siue ceteri iusti, qui fuerunt, qui sunt, qui erunt, una ecclesia sunt, quia una fide et conuersatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt; cuius corporis caput Christus esse perhibetur, ut scriptum est. Adhuc amplius dico : etiam angeli, etiam uirtutes et potestates supernae in hac una confoederantur ecclesia, apostolo nos docente, quia in Christo reconciliata sunt omnia, non solum quae in terra sunt, uerum et quae in caelo. Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum. Scito unam hanc esse ecclesiam catholicam in omni orbe terrae constitutam; cuius communionem debes firmiter retinere. Sunt quidem et aliae pseudoecclesiae, sed nihil tibi commune cum illis, ut puta Manichaeorum, Cataphriguarum, Marcionistarum, uel ceterorum haereticorum siue schimasticorum, quia iam desinunt istae ecclesiae esse sanctae ; siquidem daemoniacis deceptae doctrinis, aliter credunt, aliter agunt, quam Christus Dominus mandauit, quam apostoli tradiderunt.

C'est un fait bien remarquable, que le plus ancien de tous les commentateurs se trouve être ici le plus abondant, le plus élevé de vue, le plus net, celui dont l'explication se rapproche davantage du concept qui a fini par prévaloir dans l'Église catholique : c'est un de ces traits qui trahissent la supériorité de ce vieil évêque missionnaire, confiné de son temps parmi les rudes populations de la Dacie, hier encore à peine nommé parmi les écri-

1. Caspari, *Kirchenhistor. Anecdota* I, p. 355-7. — Je m'étonne vraiment que des gens entendus, comme Swete et Kirsch, semblent encore douter de l'antériorité de ce témoignage, par rapport à celui des homélies gallicanes de la fin du ve siècle. Pour Kirsch, c'est sans doute une tactique en faveur de son système, d'après lequel la Gaule doit avoir la priorité, quand il s'agit de la Communion des saints.

vains ecclésiastiques, et qui finit par se révéler de plus en plus à nous comme ayant exercé une réelle influence sur le développement théologique et la liturgie en Occident.

M. Kattenbusch [1], il est vrai, ne semble pas être complètement de mon avis : il ne parvient pas à reconnaître ce que la communion avec les saints peut bien signifier « pratiquement » dans la pensée de Niceta. Il croit pourtant entrevoir que celui-ci a eu principalement en vue la vie bienheureuse en compagnie des saints dans le ciel, cela notamment à cause du futur *consecuturum*.

Ce sens ne saurait être exclu, cela va sans dire ; mais il est loin d'épuiser la pensée de l'auteur. Pour bien comprendre la raison d'être de *consecuturum*, il est nécessaire de se rappeler que l'*Explanatio* s'adresse à des néophytes, simples aspirants au baptême, lesquels, par conséquent, ne font pas encore partie, à proprement parler, du corps de l'Église : le futur, ici, trouvera son application dès après le baptême, et non pas seulement à la mort. Et la pensée de Niceta est bien claire, la signification pratique de son langage évidente. Il y a d'abord le point de vue positif. Par le sacrement de l'initiation chrétienne, les baptisés vont se trouver agrégés au corps de l'Église : corps dont le Christ est le chef, dont les membres sont tous les justes défunts, vivants et à venir, depuis l'origine du monde jusqu'à la consommation finale, bien plus, les saints anges eux-mêmes, à quelque hiérarchie qu'ils appartiennent, font partie de cette société. En entrant dans l'Église catholique, les nouveaux chrétiens vont donc se trouver en communion avec tous ces saints de la terre et du ciel : *Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum.*

Vient ensuite le côté négatif, le plus « pratique » dans

1. *Op. cit.*, p. 941.

l'espèce. Étant ainsi devenus les associés de tous les justes qui appartiennent à l'Église catholique, les auditeurs de Niceta devront se tenir fermement en communion avec cette Église : *cuius communionem debes firmiter retinere*. Et comme cette Église est une, encore qu'elle s'étende à travers tous les temps et tous les espaces, sa communion aussi est exclusive de toute participation aux doctrines et aux pratiques des sectes qui ont usurpé le nom d'églises, qu'il s'agisse des hérétiques ou des schismatiques : *nihil tibi commune cum illis*.

Si de Niceta nous descendons jusqu'à Fauste de Riez [1], de la péninsule des Balkans dans le sud de la Gaule, à un intervalle d'une soixantaine d'années, le S. C. ne sert plus que de texte à un développement sur la nature du culte décerné aux saints personnages défunts :

> Credamus et sanctorum communionem : sed sanctos non tam pro Dei parte quam pro Dei honore ueneremur... Colamus in sanctis timorem et amorem Dei, non diuinitatem Dei ; colamus merita, non quae de proprio habent, sed quae accipere pro deuotione meruerunt. Digne itaque uenerandi sunt, dum nobis Dei cultum et futurae uitae desiderium contemptu mortis insinuant.

C'est déjà un sens beaucoup moins ample. Une autre homélie [2], qui n'a pas été proprement rédigée par Fauste lui-même, mais qui du moins date à peu près de son temps, et reflète bien sa pensée et son langage, restreint encore davantage la portée du S. C. Il s'agit à présent, non du culte des saints en général, mais surtout de celui des Reliques ; et l'homéliaste s'exprime en termes qui feraient croire à la persistance, dans son milieu, de la réaction provoquée jadis contre ce culte par Vigilance de Calagurris :

1. Caspari, *Anecdota*, p. 338.
2. Le même, *Alte u. neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel*, p. 273-6.

Sequitur ut transeamus ad sanctorum communionem. Illos hic sententia ista confundit, qui sanctorum et amicorum Dei cineres non in honore debere esse blasphemant, qui beatorum martyrum gloriosam memoriam sacrorum reuerentia monumentorum colendam esse non credunt. In symbolum praeuaricati sunt, et Christo in fonte mentiti sunt, et per hanc infidelitatem in medio sinu uitae locum morti aperuerunt, ubi secundum symbolum donatur abremissio peccatorum.

De provenance gallicane semblent aussi les sermons 240-244 de l'appendice de saint Augustin, dans lesquels figure constamment le S. C. Mais dans les deux derniers l'explication fait défaut; voici celle des trois autres.

Sermon 240 [1] : les divers dons communiqués à chaque saint ici-bas par le Saint-Esprit seront communs à tous dans l'éternité bienheureuse :

Sanctorum communionem : quia dona sancti Spiritus, licet in hac uita diuersa sint in singulis, in aeternitate tamen erunt communia in uniuersis ; ut quod quisque sanctorum minus habuit in se, hoc in aliena uirtute participet.

Sermon 241 [2] : phrase extrêmement vague, sens impossible à préciser :

Sequitur, Sanctorum communionem. Credentes ergo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum habentes communionem, quia ubi est fides sancta, ibi est et sancta communio.

Sermon 242 [3] : restons en relation de société et en communion d'espérance avec les justes morts dans la foi dont nous faisons profession :

Sanctorum communionem : id est, cum illis sanctis, qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communione teneamur.

Même divergence de vue chez les théologiens de l'époque carolingienne, bien que la notion de nos jours

1. Migne, 39, 2189.
2. *Ibid.*, 2191.
3. Col. 2193.

reçue dans l'Église tende à s'accentuer graduellement [1]. Dans le sermon *Symbolum graeca lingua* du cod. Sessor. 52 [2], la signification sacramentelle revient d'une façon tout à fait inattendue :

> Sanctorum communionem. Ibi est communicatio sancta per inuocationem Patris et Filii et Spiritus sancti, ubi omnes fideles omnibus diebus dominicis communicare debent.

Et jusqu'en plein XIIe siècle, Ives de Chartres et Abeilard admettent encore qu'on peut voir dans le mot *sanctorum* un génitif neutre de *sancta* ; et une version normande du Credo, datant de la même époque, traduit notre article par « la communiun des seintes choses [3] ».

Un autre groupe assez intéressant, et dont peut-être il nous faudra tenir compte plus tard, semble s'attacher à mettre en relation de mutuelle dépendance la communion des saints et la rémission des péchés. Cette tendance se fait jour, notamment, dans la neuvième des messes gallicanes du palimpseste de Reichenau, la même qui contient le verset du Te Deum, *Tu Patris sempiternus es Filius* ; elle débute ainsi par la fin de l'oraison pour la paix [4] :

> ... spirito sancto nomine, in conmunione omnium sanctorum remissionem omnium nostrorum criminum. credemus domine quod haec nobis fessa (*pour* fixa ?) credulitate poscentibus praestabis.

Puis dans un sermon sur le Symbole, publié par A. E. Burn [5] d'après le cod. Sangall. 40, du VIIIe/IXe siècle :

> Remissionem peccatorum. Ubi est consortium sanctorum, ibi est remissio peccatorum.

1. V. les textes groupés par Kattenbusch, *op. cit.*, p. 946 sqq.
2. Édité par A. E. Burn, dans le *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, t. XXI, p. 129-132.
3. Swete, *The Apostles' Creed*, p. 82.
4. Kattenbusch, p. 937.
5. *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, XIX, p. 189 sq.

La combinaison revêt une autre forme dans le *Tractatus Symboli* du sacramentaire de Florence édité par Caspari [1] :

> Sequitur : in sanctam ecclesiam... in remissionem peccatorum. Sancta ecclesia una et uera est, in qua sanctorum communio in remissione peccatorum, in qua huius carnis nostrae resurrectio praedicatur.

Il y aurait encore à citer plus d'un texte intéressant, pour montrer combien peu les anciens s'accordaient sur le sens exact de S. C. Voici, par exemple, un passage d'une *Expositio Symboli* éditée également par Burn [2], qui l'explique de la confiance que nous avons de jouir un jour de la société des saints, si nous mettons notre foi en pratique :

> Et credo sanctorum communionem habere, id est societatem sanctorum, si adimpleuero quae profiteor.

Il y a, comme le dit fort bien Kattenbusch [3], une conclusion très importante à tirer de toutes ces divergences, et c'est celle-ci : Puisque, dès le ve siècle, nous constatons que les personnages les plus éclairés ne parviennent pas à s'entendre sur la signification précise du *sanctorum communionem*, c'est une preuve que l'insertion de l'article dans le symbole était déjà ancienne, si ancienne qu'on avait fini par perdre de vue le motif réel et primitif de cette insertion.

1. *Alte u. neue Quellen*, p. 301 sq.
2. *Zeitsch. f. Kirgengesch.*, XXI, 136.
3. P. 947.

III

Cette considération suffirait à elle seule pour ôter toute probabilité à la théorie du Prof. Harnack.

Il est bien vrai qu'assez longtemps avant Vigilance, dès la première moitié du IVe siècle, quelques originaux semblent avoir blâmé, en Orient, la part faite à la mémoire des défunts dans la liturgie eucharistique. Les uns jugeaient superflu l'usage de prier pour les morts ordinaires et de citer leurs noms dans les saints mystères ; d'autres trouvaient à reprendre à la mention d'honneur dont les saints proprement dits étaient l'objet. Les Eustathiens condamnés au concile de Gangres [1], certaines gens auxquelles saint Cyrille de Jérusalem fait allusion dans les catéchèses [2], puis, après 355, le prêtre Aerios [3], ainsi que l'évêque Eunomios [4], porte-parole des anoméens, firent une opposition plus ou moins complète, plus ou moins déclarée, aux pratiques par lesquelles l'Église témoignait demeurer en relation, même avec ceux de ses fidèles qui avaient quitté cette vie. Mais il ne semble pas qu'aucune de ces tendances plutôt individuelles ait été de nature à motiver l'insertion d'un nouvel article au symbole. Et si tel eût été le cas, nous en trouverions probablement plus de traces en Orient même,

1. Can. XX. MANSI, II, 1103.
2. *Catech.* XXIII, n. 10. MIGNE. *Patr. Gr.* 33, 1116 sq.
3. S. EPIPHANE, *Advers. haereses*, haeres. LXXV. MIGNE, *P. G.* 42, 504-516.
4. ASTER. AMASEN. *Homil. X in SS. Martyres.* MIGNE, *P. G.*, 40, 332 C. — S. HIERON. *Advers. Vigilant.*, n. 8. MIGNE *P. L.*, 23, 362 B. On a également, sous le nom de s. Cyrille d'Alexandrie, un fragment d'homélie intitulée : « Contre ceux qui osent dire qu'il ne faut pas offrir pour ceux qui sont endormis dans la foi » (MIGNE, *P. G.*, 76, 1424 sq.).

à cette fin du IVe siècle, dans les régions où les idées en question furent disséminées. Puis, la chose étant si récente, l'évêque Niceta n'eût pu complètement l'ignorer, lui qui signale si volontiers les erreurs qui ont cours çà et là sur d'autres points moins importants [1].

Enfin, et surtout, si l'addition avait eu pour but d'accentuer davantage la légitimité du culte rendu aux défunts morts en renom de sainteté, nul doute qu'on eût fait choix d'une formule moins ambiguë, plus précise. Cette réflexion du Prof. Swete m'a toujours paru d'une extrême justesse. Il n'y a qu'à jeter un coup d'œil sur les quelques passages des écrivains ecclésiastiques où l'expression se retrouve vers ce temps-là, pour se convaincre qu'elle eût médiocrement servi à la défense de la doctrine orthodoxe concernant le culte des saints.

Il y aurait peut-être lieu d'hésiter davantage, si le S. C. apparaissait tout d'abord dans le milieu romain. Là, on avait précisément, dans la première partie de la prière eucharistique, une façon de commémorer les saints inscrits aux dyptiques, dont le rapprochement eût rendu comme transparent le sens réel des deux mots en question : COMMUNICANTES *et memoriam uenerantes*... Mais cette façon de parler, inconnue à toutes les autres liturgies, a dû être de bonne heure, à Rome même, peu intelligible au commun des fidèles ; aujourd'hui encore, combien y en a-t-il pour soupçonner qu'elle est due presque sûrement à l'influence d'une variante biblique qui a toute une histoire, la leçon occidentale μνείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες, *Memoriis sanctorum communicantes*, de Rom. 12, 13 ? Ce n'est pas de ce côté, décidément, qu'il nous faut chercher l'interprétation autorisée de notre *sanctorum communionem* : malgré plusieurs tentatives

1. Par exemple, sur la légitimité des chants liturgiques, mise en doute par quelques Orientaux et aussi en Occident, l'usage de livres apocryphes, etc.

récentes, la preuve n'a pas encore été faite jusqu'ici, que l'Église romaine ait jamais employé cette expression dans son symbole, antérieurement à l'époque carolingienne.

IV

Le bon côté, celui où il y a chance de rencontrer la solution du problème, est plutôt, selon moi, celui qu'a indiqué M. le Prof. Swete. Nous tenant fermement à cette donnée, que l'insertion du S. C. était déjà ancienne aux environs de l'an 400, notre premier soin doit être de rechercher quelle peut bien avoir été la signification la plus ancienne, la plus communément reçue, des mots *sancti* et *communio*.

La question, je l'avoue, est des plus difficiles. Dans le Nouveau Testament déjà, le mot κοινωνία exprime des nuances assez différentes : tantôt la participation de plusieurs individus à une même chose ; tantôt, les liens mêmes de société qui relient entre eux telle ou telle classe d'individus ; et parfois, dans un sens plus restreint, les contributions volontaires, les dons par lesquels on prend part aux nécessités d'autrui.

Cette dernière signification ne s'est guère maintenue, semble-t-il, au delà de l'âge apostolique. Si elle revient parfois sous la plume des commentateurs postérieurs, Origène-Rufin, Théodore de Mopsueste et autres, c'est uniquement à propos de l'emploi qu'en a fait saint Paul ; et alors ils se trouvent dans la nécessité d'éclaircir ce que l'expression pouvait offrir d'obscur au lecteur.

Le premier sens a persisté, on peut le dire, jusqu'à nos jours. C'est celui que saint Basile a en vue dans le passage de ses *Regulae breuius tractatae*, Interr. CCCIX : εἰς

κοινωνίαν ἁγίων παρέρχεσθαι [1], le même que Zahn voulait donner au S. C., la participation aux choses saintes, et spécialement la « communion » proprement dite. Mais quelque usage qu'on en ait fait dans le passé, ce sens ne saurait être considéré comme primitif dans notre article du symbole. Et, dans le langage officiel de l'Église, le mot a de tout temps comporté une acception plus large, plus commune : l'échange de communications normales entre ceux qui faisaient profession d'une même foi, étaient membres d'un même corps religieux. On connaît à cet égard les formules classiques : être en communion avec quelqu'un, appartenir à telle communion, retrancher de sa communion, recevoir à sa communion, demander ou donner des lettres de communion, etc. La littérature chrétienne des premiers siècles abonde en locutions de ce genre, tant en Orient qu'en Occident. Si celui qui pour la première fois a ajouté au symbole les mots *communionem sanctorum* a voulu être compris de tous, il est difficile qu'il ait eu en vue un sens différent de celui-là.

Quant au mot *sancti*, la chose n'est pas aussi simple, à première vue du moins. Il est sûr qu'à l'origine le terme servit à désigner communément les chrétiens, envisagés par rapport à la dignité et à la sainteté de leur vocation. Ce sens, couramment reçu durant les deux premiers siècles, tend à se faire plus rare au IIIe ; à partir de là, il est plutôt en faveur parmi les sectes rigoristes, dont les membres aiment à se proclamer les « saints », les « purs » [2]. Chez les catholiques, au contraire, on s'habi-

1. Migne, *P. G.*, 31, 1301.

2. Cf. Optat de Milève, l. III, c. 10 : « Vos solos sanctos aestimatis », dit-il aux Donatistes. Et l. II, c. 20 : « Etiam uos ipsi, qui sancti et innocentes uideri ab hominibus ultis, dicite, unde est ista sanctitas, quam uobis licentius usurpatis ?. . dum uos quasi sanctos extollitis, et nos manifeste aperteque contemnitis. » Encore, l. V, c. 7 : « Vos, qui uos sanctos dicitis. » Les Novatiens, on le sait, n'avaient pas de moindres prétentions à l'appellation exclusive de saints et de

tue de plus en plus à le réserver aux justes entrés en possession de la béatitude : ce qui toutefois n'empêche pas la persistance du sens primitif en certaines occasions, par exemple, dans le *Sanctitas Vestra* des sermons d'Augustin ou des lettres adressées aux dignitaires ecclésiastiques.

C'est même d'une époque assez tardive, la fin du IVe siècle et le début du suivant, que datent les premiers et derniers exemples qui nous aient été conservés de cette locution *sanctorum communio*, employée en dehors du symbole, dans le sens primitif, et pour ainsi dire officiel, que je viens d'exposer. Leur rareté même leur donne une importance telle, que nous ne pouvons nous dispenser de les passer ici sommairement en revue.

1. Lettre synodique du concile donatiste de Cabarsussis, pas après 393 : « Nam cum incestos contra legem decretaque omnium sacerdotum communioni sanctae adiungeret... quod incestos cum *sanctorum communione* miscuerit... quod communionem Demetrio presbytero pernegarit... quod in basilica caesi sint seniores, quod indigne ferrent ad communionem Claudianistas admitti... omnes eius communionem, utpote damnati, diligenti cura horreant... minus a Primiani damnati communione recesserint... nisi se ab eius consortio separauerint... »

Cette synodique a été lue par saint Augustin au peuple de Carthage, au cours de son second sermon sur le Psaume XXXVI [1]. C'est en vain que Kattenbusch [2] ergote sur le sens exact de ce passage, et y veut voir plutôt la communion eucharistique. Celle-ci n'est pas exclue, certainement : elle a toujours été une des marques extérieures, et même la principale, de la communion ecclésiastique. Mais il est incontestable que, dans la pensée des

purs. S. PACIEN de Barcelone, Ad Symproniaum Epist. III, n. 3 (MIGNE 13, 1065 C) : « Quid ? apud te sancti omnes,... quos Nouatianus instituit ? »

1. N. 20. MIGNE 36, 376 sqq.

2. *Op. cit.*, p. 932.

signataires de la synodique, le mot *communio* était synonyme de *consortium*, comme l'indique clairement la fin de la citation.

2. Concile de Nîmes de 394, c. 1 : « In primis quia multi de ultimis Orientis partibus uenientes presbyteros et diaconos se esse confingunt, ignota cum suscriptione aposthalia (= epistolia) ignorantibus se ingerentes, quidam (qui dum?) spem infidelium (specie fidelium?) sumptum stepemque captantur, *sanctorum communione* speciae (l. speciem) simulatae religionis inpraemunt : placuit nobis, si qui fuerint eiusmodi, si tamen communis ecclesiae causa non fuerit, ad ministerium altarii non admittantur. »

Ici encore, en ne voulant voir autre chose que la participation aux *sancta*, Kattenbusch [1] dénature, me semble-t-il, tout le sens du passage. Ce n'est pas en servant à l'autel, que les prétendus prêtres et diacres venus de l'Orient se donnent un cachet de feinte orthodoxie; mais, pour pouvoir servir à l'autel, et bénéficier de ce service, ils produisent des lettres de recommandation (nous dirions à présent des « celebret ») munies de signatures faites pour en imposer aux ignorants. Ils se figurent prouver de la sorte qu'ils appartiennent à la communion des saints, c'est-à-dire qu'ils sont en communion avec les catholiques de leur pays. Afin de déjouer leurs cupides manœuvres, les Pères du concile de Nîmes décident qu'on ne les admettra pas aux fonctions de l'autel, à moins que l'intérêt commun de toute une église ne soit en cause.

3. Lettre des évêques donatistes de la Conférence de Carthage, 25 mai 411, au tribun Fl. Marcellin [2] : « Si apostoli in ecclesia zizania, id est, filios diaboli pullulantes in *sanctorum communione* dimittendos esse didicissent, numquam Simonem, Erastum, Filetum, Alexandrum, Deman, Hermogenem, ceterosque consimiles ecclesiae liminibus eiecissent... iubentur polluti e medio sanctorum, sacerdotum diligentia, separari... tamquam pisces mali, a

1. P. 930.
2. Append. du t. IX de S. Augustin. Migne 43, 834 sqq.

sanctorum consortio separantur... Contra haec et alia, quibus ecclesia Dei a contaminatione permixtorum immundorum defenditur, clarum est aduersarios qua conscientia patrocinantes erroribus malos nolint a bonorum communione discerni... inueniuntur iidem prophetae a malorum communione se abstinuisse... daemoniorum communioni misceri... »

Qui ne voit qu'ici pareillement *sanctorum communio*, *sanctorum consortium*, *bonorum communio* [1], sont une seule et même chose, opposée par les Donatistes à la *malorum communio*, à la *profana permixtio*, *polluta permixtio*, qu'ils reprochent dans ce même document à l'Église catholique?

4. Saint Augustin, serm. 52, n. 6, à propos de l'erreur des Patripassiens [2] : « Remouit istos ecclesia catholica a *communione sanctorum*, ne aliquem deciperent, ut separati litigarent. » Comp. le même, serm. 117, n. 6, parlant de ceux qui prétendent que le Père existait avant la génération du Verbe : « Hoc respuit fides, respuunt aures catholicae, anathematur, extra est qui hoc sapit : non pertinet ad participationem societatemque sanctorum. »

On a prétendu que, si la *communio sanctorum* équivalait dans ce passage à la communion ecclésiastique, il en résulterait cette tautologie : l'Église les a rejetés de l'Église. Nullement : le S. C. n'est pas simplement synonyme d'Église catholique, il exprime de plus les avantages de tout genre dont bénéficient ceux qui sont reconnus faire partie de cette Église.

1. S. Optat emploie dans le même sens l'expression *communio fidelium*, l. 5, c. 10 : « ut a communione fidelium foras cum iniuria mitterentur. » Et Firmilien, dans sa fameuse lettre à Cyprien, ch. 24, *communio ecclesiasticae unitatis*.

2. Migne 38, 357.

V

Ce sont ces différents passages, rapprochés de l'*Explanatio* de Niceta, qui ont induit le Prof. Swete à voir dans l'addition du S. C. au symbole une sorte de protestation contre les déclamations du rigorisme donatiste. La difficulté est (le savant théologien anglican l'avoue avec sa candeur habituelle) que l'ajoute en question n'a jamais trouvé place dans aucun des symboles originaires de l'Afrique, le seul pays où le Donatisme ait exercé une réelle influence. Puis, supposons prouvé que le S. C. doive son origine à la controverse donatiste, c'est dans le camp des schismatiques, plutôt que parmi les catholiques, que j'irais pour ma part le chercher comme d'instinct. N'oublions pas ceci : le terme de « communion des saints » servait à merveille les intérêts de la secte séparatiste, elle aimait à s'en prévaloir contre les représentants de la grande Église. Et si ceux-ci avaient fini par accepter l'expression elle-même, une sage politique conseillait de ne la point faire sonner trop haut; ils devaient craindre à juste titre les malentendus auxquels elle pouvait donner lieu. Qu'on ouvre, par exemple, saint Augustin : on verra que sa préoccupation constante est plutôt de justifier la véritable Église de la patience avec laquelle elle tolère dans son sein les méchants : *malos in fine separandos, a quibus interim discedit disparilitate morum, tolerat in communione sacramentorum* [1]. Au cours de tous les sermons de l'évêque d'Hippone sur le symbole, c'est là l'unique point de rapprochement qu'on ait pu jusqu'ici signaler avec l'article S. C.; cela même semble dit tout exprès pour exclure l'interprétation erronée que les Donatistes allaient prêchant partout de cette formule à eux si

1. Serm. 214, n. 11. Migne 38, 1071.

chère. Vraiment, le temps eût été mal choisi, pour les orthodoxes, d'introduire dans le Credo une expression à ce point ambiguë.

Aussi bien, les deux partis s'en abstinrent avec un égal soin. Nous l'avons vu, c'est dans une autre région que l'Afrique, et sans doute bien avant la naissance du Donatisme, que le S. C. fut pour la première fois inséré dans le symbole. Toutefois, la piste ouverte par le Dr Swete n'aura pas été complètement sans résultat; elle nous a mené à ces deux conclusions, que nous pouvons désormais considérer comme très probables, sinon tout à fait acquises : 1° L'expression S. C. ne peut guère avoir exprimé, à l'origine, que les rapports de « société » (= *societas*, *consortium*) qui unissent entre eux les « fidèles » de la véritable Église ou se disant tels; 2° Il semble peu probable que la grande Église catholique ait jamais été dans le cas d'insister particulièrement sur cette communion, au point de l'ajouter au symbole primitif; il y a plutôt lieu de songer à un milieu rigoriste.

VI

Je devrais me borner à ce qui vient d'être dit, si une découverte datant de quelques mois à peine n'était venue juste à point ouvrir le champ à des investigations ultérieures.

On se rappelle peut-être ce symbole inédit, intitulé : *De fide sancti Hieronymi*, qui a paru presque simultanément dans les *Anecdota Maredsolana* III. iii. p. 199 sq. et, avec un court commentaire, dans la *Revue bénédictine* de janvier 1904, p. 1-9. Comme un certain nombre de lecteurs n'auront sous la main ni l'une ni l'autre de ces publications, je reproduirai ici cette courte formule, à raison de son intérêt exceptionnel au point de vue du problème qui nous occupe présentement.

INCIPIT DE FIDE
SANCTI HIERONYMI PRESBYTERI

Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, uisibilium et inuisibilium factorem. Credo in unum Dominum Iesum Christum Filium Dei, natum de Deo, Deum de Deo, lumen de lumine, omnipotentem de omnipotente, Deum uerum de Deo uero, natum ante saecula, non factum, per quem facta sunt omnia in caelo et in terra. Qui propter nostram salutem descendit de caelo, conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria uirgine, passus est passione sub Pontio Pilato, sub Herode rege, crucifixus, sepultus, descendit ad inferna, calcauit aculeum mortis, tertia die resurrexit, apparuit apostolis. Post haec ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris, inde uenturus iudicare uiuos et mortuos. Credo et in Spiritum sanctum Deum non ingenitum neque genitum, non creatum neque factum, sed Patri et Filio coaeteruum. Credo remissionem peccatorum in sancta ecclesia catholica, sanctorum communionem, carnis resurrectionem ad uitam aeternam. Amen.

A propos de cette petite pièce, M. Harnack a bien voulu m'écrire : « Das Symbol ist das merkwürdigste Symbol, das ich kenne ». Ce qui lui a surtout fait plaisir, c'est la présence des mots *sub Herode rege* et *apparuit apostolis*. Pour M. Kattenbusch, la particularité la plus importante est la place donnée au *sanctorum communionem*. Le docte professeur de Giessen (à présent de Göttingen) pense que cette formule de foi pourrait fort bien, en effet, provenir de saint Jérôme [1].

Or, j'ai constaté ces jours-ci certains points de contact, trop caractéristiques pour qu'ils puissent être fortuits, entre cette formule et une confession de foi en usage dans l'Église arménienne. Je veux parler de celle que Caspari a publiée dans ses *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, t. II, p. 10-12, et que Hahn a reproduite dans la *Bibliothek der Symbole*, 3e édit.,

1. « Sicher könnte die Formel von Hieronymus stammen » (lettre du 11 janv. 1904).

§ 138. Non seulement on retrouve dans celle-ci « la communion des saints », expression étrangère, disait-on, à tous les symboles de l'Orient [1]; mais elle rappelle également que le Christ ressuscité des morts après trois jours « a apparu à ses disciples ». Puis, autre passage particulièrement significatif, du moins dans la traduction donnée par Caspari : « Nous croyons à la rémission des péchés dans la sainte Église ». C'est tout à fait le *Credo remissionem peccatorum in sancta ecclesia catholica* de notre formule latine ! D'après Caspari encore, ce symbole arménien mettrait, entre la communion des saints et la rémission des péchés, le même rapport que nous avons constaté avec un certain étonnement dans le sacramentaire gallican de Reichenau et ailleurs : « Nous croyons à la rémission des péchés dans la sainte Église et dans la communion des saints [2]. »

Il est malheureusement impossible de se prononcer avec certitude sur l'âge de la formule arménienne : mon impression, cependant, est que le méchitariste J. Catergien l'a rajeunie à l'excès, quand, dans son opuscule posthume *De fidei symbolo quo Armenii utuntur observationes* (Viennae, 1893), p. 40, il en place la composition au

1. « Derselbe sich in keinem morgenländischen Glaubensbekenntniss findet » (Kirsch, p. 216). — « The words... are undoubtedly Western » (Swete, p. 82). Cependant Zahn et Kattenbusch admettent la possibilité d'un original grec. On verra que l'hypothèse présentée ci-dessous concilie cette double influence possible de l'Orient et de l'Occident.

2. Catergian, dans un opuscule dont il sera question tout à l'heure, reproduit sans la moindre observation une traduction latine assez différente, donnée avant lui par Schröder : « Credimus in ecclesiam sanctam, remissionem peccatorum, sanctorum communionem. » Le Dr Kattenbusch fait justement remarquer combien il est regrettable que Hahn n'ait pas cherché à vérifier laquelle des deux versions est la bonne. Mais la rencontre si extraordinaire du texte donné par Caspari avec une particularité unique jusqu'ici de la *Fides Hieronymi* ne permet guère de douter que celui-ci ne nous ait conservé, en effet, le véritable sens du passage.

milieu du XIVe siècle. Il est bien vrai qu'un passage y semble trahir l'influence du monophysisme, ce qui indiquerait pour la rédaction finale une époque non antérieure au milieu du Ve siècle. Mais, d'autre part, on y trouve plusieurs traits d'une saveur absolument antique, qui justifient le jugement suivant de Hahn : « Cette confession fait l'impression d'être d'une haute antiquité, du moins pour ce qui en constitue le noyau. » Il y a tout lieu de penser qu'une formule plus ancienne y a été utilisée, la même sans doute qui est aussi entrée dans notre *Fides Hieronymi*. Si réellement cette dernière est celle que Jérôme dit avoir envoyée à Cyrille avant l'année 377, la réflexion vient d'elle-même à l'esprit, que, peu de mois auparavant, il avait traversé le Pont, la Bithynie, la Galatie, la Cappadoce et la Cilicie, avant de se fixer dans le désert de Syrie. Il pouvait donc être au courant des formules de foi en usage dans ces régions : de là peut-être l'étrange analogie de la *Fides* qui porte son nom avec la confession de foi arménienne. Et quand bien même l'attribution à saint Jérôme ne serait pas fondée, il n'en resterait pas moins que la *Fides Hieronymi* est sûrement ancienne, n'a été nulle part, que l'on sache, employée en Occident dans les siècles plus récents : par conséquent, il est fort peu probable que les Arméniens, disons du XIVe siècle, lui aient emprunté directement une partie importante de leur formulaire de foi. Et ainsi, jusqu'à preuve du contraire, il est permis et naturel de chercher l'origine des particularités si intéressantes de cette formule dans le seul pays avec lequel elle offre un point d'attache tout à fait sûr : l'Arménie, ou quelqu'une des parties de l'Asie Mineure voisines de l'Arménie. C'est cette région qui, dans l'état actuel de nos connaissances, peut être considérée comme la patrie probable du *Credo remissionem peccatorum in sancta ecclesia catholica* et aussi du *Sanctorum communionem*.

VII

Le lecteur qui voudra bien me suivre sur ce terrain ne tardera pas à reconnaître que cette solution, quelque nouvelle et inattendue qu'elle puisse paraître, a néanmoins en sa faveur tout un ensemble de sérieuses vraisemblances. Nous avons déjà vu que le S. C. sonnait surtout agréablement aux oreilles des rigoristes, toujours empressés à reprocher à l'Église catholique sa *communio malorum*, sa *polluta commixtio*. Or, l'Asie Mineure a été de tout temps l'un des pays où les sectes à tendances austères se sont propagées avec plus de rapidité, se sont maintenues avec plus de résistance. Il suffit de citer les Montanistes et surtout les Novatiens. Mais il n'est guère probable que l'Église catholique ait emprunté le S. C. à des communautés hétérodoxes, si tôt et si nettement rejetées de son sein [1]. Voici plutôt ce que je proposerais.

On sait comment, en 256, les églises d'Afrique et celles de l'Asie Mineure firent cause commune, dans la controverse baptismale, par l'organe de leurs illustres chefs, Cyprien de Carthage et Firmilien de Césarée. Pour quiconque a examiné attentivement les documents relatifs à cette controverse, il est clair que l'un et l'autre s'accordaient sur les deux principes suivants :

1° La rémission des péchés, ou le baptême (c'est tout

1. Il convient toutefois de se rappeler à ce propos les réflexions si sensées de L. Duchesne, dans ses *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 88, note. C'est un fait, par exemple, que la récitation du symbole de Nicée-Constantinople fut d'abord introduite dans la liturgie par Pierre le Foulon et Timothée de Constantinople, c'est-à-dire des hérétiques notoires, qui entendaient par là protester contre la définition du concile de Chalcédoine : malgré cette fâcheuse origine, l'usage s'est maintenu, après le retour des églises d'Orient à l'orthodoxie, et a même réussi à s'imposer de bonne heure à l'Occident.

un ici), ne peut se donner en dehors de la sainte Église. Les textes abondent. Il suffira de citer ces deux passages classiques de Cyprien :

Epist. ad Magnum, n. 7 (Migne 3, 1191 A) : « Sciat quisquis hoc opponendum putat, primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem, neque eandem interrogationem. Nam cum dicunt : *Credis in remissionem peccatorum et uitam aeternam per sanctam ecclesiam?* mentiuntur in interrogatione, quando non habeant ecclesiam. Tunc deinde uoce sua ipsi confitentur remissionem peccatorum non dari nisi per sanctam ecclesiam posse ; quam non habentes, ostendunt remitti illic peccata non posse. »

Epist. synod. ad Ianuarium et ceteros Numidiae episcopos (Migne 3, 1078 A) : « Sed et ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est ueritatis. Nam cum dicimus : *Credis in uitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam?* intellegimus remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari ; apud haereticos autem, ubi ecclesia non sit, non posse peccata dimitti. »

2° Reconnaître la validité du baptême conféré hors de l'Église, ou, ce qui revient au même, recevoir, sans les avoir préalablement rebaptisés, ceux qui ont reçu un semblable baptême, c'est être « traître à l'Église [1] », c'est introduire dans l'Église la *communio malorum*, « communion impie » qui appelle le châtiment de Dieu [2]. Ainsi

1. « Illud mirandum est, immo indignandum potius et dolendum, christianos antichristis adsistere, et praeuaricatores fidei atque ecclesiae proditores intus in ipsa ecclesia contra ecclesiam stare » (*Epist. ad Magnum*, c. 10. Migne 3, 1193 A).

2. «... participes poenis destinari, nisi se à communione malorum separauerint... poenas statim pro impia communione persolueret. » (*Epist. ad Magnum*, c. 9. Migne 3, 1192 B). Un peu plus haut, dans la même lettre, c. 6 : « Et audet quisquam dicere aquam baptismi salutarem et gratiam caelestem communem cum schismaticis esse posse, cum quibus nec terrestris cibus nec saecularis potus debet esse communis ? » Dans la lettre à Iubaianus, c. 15 (Migne 3, 1164 B), Cyprien applique à la question du baptême l'expression de l'Apôtre : « nullam communionem lumini et tenebris. » Même lettre, ch. 19, col. 1167 sq : « Et nunc qui talibus ad ecclesiam uenientibus sine baptismo communicandum existimant, non putant se alienis, immo aeternis peccatis communicare. » L'évêque Datiuus de Vada s'exprime dans le même sens,

Cyprien. Et Firmilien lui fait écho : admettre que des hérétiques peuvent conférer la rémission des péchés par un baptême valide, c'est réellement « entrer en communion avec eux » [1].

On aurait tort de croire que l'opinion de Firmilien disparut avec lui. Depuis fort longtemps, en dépit du prestige immense de Cyprien, tous les catholiques d'Afrique s'étaient ralliés sur ce point aux instructions et à la pratique de Rome, tandis qu'en Asie Mineure, au déclin du IVe siècle, saint Basile le Grand regardait encore comme probable le sentiment de son prédécesseur Firmilien, et le suivait en certains cas, nonobstant, disait-il, la coutume contraire des Églises de Rome et d'Iconium [2].

Si telle fut la persistance de la puissante métropole de la Cappadoce à soutenir les principes affirmés jadis par Cyprien et Firmilien, relativement au baptême des hérétiques et à la nature de la communion ecclésiastique, il n'y a plus lieu de s'étonner que dans un symbole de l'Arménie, église vassale du grand siège de Césarée, aient été

au grand concile de Carthage, 1er sept. 256 (Migne 3, 1100 A) : « Nos, quantum in nobis est, haereticis non communicamus, nisi baptizati in ecclesia fuerint, et remissionem peccatorum acceperint. »

1. Lettre à Cyprien, c. 17 (Migne 3, 1217 sq.) : « Qui sic magna et caelestia ecclesiae munera haereticis concedit et tribuit, quid aliud agit quam communicat cum eis, quibus tantum gratiae defendit ac tribuit ? Et frustra iam dubitat in ceteris quoque consentire eis et particeps esse, ut et simul cum eis conueniat, et orationes pariter cum iisdem misceat, et altare ac sacrificium commune constituat. » Et ch. 23, col. 1221 A : « Quando enim baptismo haereticorum communicas, quid aliud quam de uoragine et caeno illorum bibis, et ipse ecclesiae sanctificatione purgatus, alienarum sordium contactibus inquinaris ? »

2. Cf. Tillemont, *H. E.* IV, 162. Là également, pp. 141 sqq., on pourra voir que l'église de Césarée n'était pas seule à embrasser le sentiment de saint Cyprien. Plusieurs conciles importants, comme ceux d'Iconium et de Synnade en Phrygie, se déclarèrent dans le même sens ; le Pont, la Cappadoce, la Galatie, la Cilicie et les autres provinces voisines rejetaient unanimement le baptême conféré par les hérétiques.

insérées ces deux formules : « Je crois à la rémission des péchés dans la sainte Église catholique » et « à la communion des saints ». Elles expriment, en effet, d'une façon adéquate les deux points revendiqués d'un commun accord par les chefs hiérarchiques de l'Afrique et de l'Asie Mineure au milieu du IIIe siècle. La première était l'équivalent de l'interrogation baptismale africaine : *Credis in remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam* [1]? L'autre traduisait le concept que les partisans de la rebaptisation se faisaient de cette Église catholique : une société qui exclut absolument toute *communio malorum*, tout rapport avec quiconque n'a point reçu le seul baptême légitime [2].

VIII

Si telle a été l'origine du *sanctorum communionem*, il n'est pas bien difficile d'expliquer comment nous le trouvons tout d'abord dans l'*Explanatio* de Niceta de Remesiana. Ce vénérable personnage a connu et utilisé plus d'une particularité originaire de l'Orient : c'est ce dont ses écrits, qui doivent voir le jour prochainement par les soins du Rév. A. E. Burn, témoignent en beaucoup d'endroits. Comme le rédacteur de la *Fides Hieronymi*, il fait manifestement usage des catéchèses de Cyrille de Jéru-

1. Ces pages étaient déjà envoyées à l'imprimeur, quand a paru, dans le *Theolog. Literaturz.* du 5 mars dernier, col. 141 sq., un article de M. Harnack sur le Symbole inédit attribué à saint Jérôme. M. H. est d'accord avec moi pour reconnaître un « africanisme » évident dans le passage : *remissionem peccatorum in sancta ecclesia catholica.*

2. Entendu dans ce sens, le seul que pussent lui donner les rebaptisants, le S. C. était donc tout juste l'opposé de « la participation aux *Sancta* » du système d'interprétation du Dr Zahn; mais du moins il avait ainsi sa raison d'être, et son droit à figurer dans un symbole.

salem. Il aime également à citer saint Basile, comme un homme *inter pastores eximius*. Dans son troupeau à demi-barbare, se trouvaient sans nul doute des descendants de ces Goths qui avaient eu pour premiers missionnaires des prisonniers transplantés du Pont et de la Cappadoce, lors de la grande invasion du temps de Valérien et de Gallien. Enfin, si, comme le croit Tillemont [1], il est est le même que ce Niceas, sous-diacre d'Aquilée, auquel saint Jérôme écrivit sa Lettre VIIIe en 374, c'est le lieu de se rappeler qu'il avait accompagné celui-ci dans ses voyages en Orient, spécialement à travers l'Asie Mineure : il l'avait quitté depuis peu, sans doute pour retourner à Aquilée, quand Jérôme lui écrivit de son désert de Syrie.

L'Orient a exercé une influence sur Niceta; Niceta, à son tour, paraît avoir été particulièrement goûté dans les églises des Gaules. Dès la première moitié du VIe siècle, son Te Deum y était universellement populaire ; et c'est un gaulois, Gennade de Marseille, qui nous a conservé la seule description, quelque peu détaillée, que nous ayons des productions littéraires de l'évêque de Remesiana. Je crois, avec M. Harnack, que le *sanctorum communionem* s'est propagé de la Dacie dans les Gaules, et parallèlement dans les Iles Britanniques : car ce dernier pays semble avoir voué également un culte spécial à la mémoire du saint missionnaire, ami de Paulin de Nole.

Il est aisé de voir comment, dans la théorie qui vient d'être exposée, la signification du S.C. s'est peu à peu élargie, au point de faire presque complètement oublier le sens premier et l'origine historique de cette formule additionnelle de notre symbole. Au début, c'est surtout le sens négatif qu'on a en vue : on entend que la vraie Église catholique est et doit rester celle qui se refuse à toute communion avec les hérétiques et les schisma-

1. *H. E.* XII, p. 11.13.31.

tiques. Puis, insensiblement, le sens positif s'accentue davantage; il vient déjà en première ligne dans l'*Explanatio* de Niceta. On conçoit aussi que, par la suite, les théologiens se soient principalement attachés à mettre en lumière cet aspect si consolant de la grande et merveilleuse société des élus de Dieu, à travers tous les temps et dans tous les milieux les plus divers. C'est ainsi qu'une expression issue d'un sentiment plutôt exclusif, étroit, rigoriste à l'excès, a fini par devenir le thème de prédilection des esprits aux larges vues, prêts à embrasser dans un même intense et fraternel amour tous ceux qui auront jamais appartenu à l'âme de l'Église universelle. Véritable développement que celui-là, et l'un des meilleurs sans doute qui se soient accomplis en aucun temps dans le domaine de la théologie!

G. MORIN.

P. S. — Les épreuves de cet article étaient déjà corrigées, lorsque je me suis aperçu qu'il existait un autre document apparenté à la *Fides Hieronimi* et à la confession de foi arménienne : c'est la seconde « Prière de Cyprien d'Antioche » (MIGNE, *P. L.*, 4, 987 sqq). Dans cette pièce si curieuse, et sûrement anténicéenne, il y a toute une série d'allusions, jusqu'ici non remarquées, à une formule de symbole qui ressemble étrangement à la nôtre : *Iesum Christum filium tuum Dominum Deum Saluatorem nostrum, natum ex Maria uirgine de Spiritu sancto... qui passus es sub Pontio Pilato bonam confessionem, qui crucifixus* DESCENDISTI, ET CONCVLCASTI ACVLEVM MORTIS... *Tu resurrexisti a mortuis, et* APPARVISTI APOSTOLIS TVIS : *sedes ad dexteram Patris, qui uenturus es iudicare uiuos et mortuos.* Reste à déterminer de quelle Antioche était évêque l'auteur de cette Prière : tout, jusqu'à cette heure, semble indiquer Antioche, dite de Pisidie, mais située réellement en Phrygie. Il y aurait donc là un nouveau point d'attache avec l'Asie Mineure. Je me contente aujourd'hui de signaler cette importante constatation, quitte à y revenir ensuite plus au long. G. M.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL
DANS L'ÉGLISE GRECQUE APRÈS SAINT AUGUSTIN

On a vu que Julien d'Éclane, après avoir vainement tenté de s'établir à Constantinople, à Éphèse et à Antioche, trouva enfin un refuge chez l'évêque de Mopsueste. Non content de témoigner sa sympathie à l'adversaire malheureux de l'évêque d'Hippone, Théodore voulut payer de sa personne et réfuter ceux qui, selon son expression, rendaient le péché naturel [1]. Il écrivit donc cinq livres où il s'efforça de prouver que l'homme était mortel même avant de pécher [2]; qu'un Dieu sage ne pouvait étendre aux enfants la punition méritée par un père coupable [3]; que le Christ, qui a pris nos infirmités naturelles pour les guérir, aurait pris également le péché si le péché avait été naturel [4]; et que « l'étonnant défenseur de la faute originelle » était un ignorant qui, pour avoir peu étudié les saintes Écri-

1. *Contra asserentes homines peccare natura non voluntate :* tel était, d'après le témoignage de Photius (Cod. 177), le titre que Théodore avait donné à son livre. Il n'en reste aujourd'hui que quelques extraits qui nous ont été conservés par Marius Mercator et — pour une moindre partie — par le cinquième concile général (voir *P. L.*, XLVIII, 219 et suiv., ou 1051, ou encore *P. L.*, XXIII, 589, ou enfin *P. G.*, LXVI, 1005; voir également les observations du P. Garnier dans *P. L.*, XLVIII, 222). Théodore vise certainement saint Augustin, mais il évite soigneusement de le nommer pour ne pas tomber sous le coup de la loi impériale.

2. *Excerpt.*, I, 1 et suiv.

3. *Ibid.*, II, 1 : « Non veretur nec confunditur ea sentire de Deo quae nec de hominibus sanum sapientibus et aliquam justitiae curam gerentibus, unquam quis aestimare tentavit. »

4. *Ibid.*, II, 9.

tures, ne les entendait pas [1]. Mais la doctrine pélagienne de la négation de la chute avait le double inconvénient d'être en opposition avec le sentiment chrétien et avec la volonté impériale. A peine Théodore venait-il d'achever son livre que ses collègues, réunis en concile provincial, condamnaient Julien [2]. Protester contre cette sentence, c'était s'exposer à la déposition et à l'exil. Le vieil évêque de Mopsueste préféra à l'auréole du martyre le bonheur d'achever tranquillement ses jours dans sa ville épiscopale, et il condamna, lui aussi, la doctrine qu'il avait enseignée pendant toute sa vie [3] (vers 423).

La capitulation du maître entraîna celle de l'école. Élevé à Antioche, Nestorius était un admirateur de l'évêque de Mopsueste, et quand il fut appelé à diriger l'église de Constantinople, un de ses premiers soins fut d'inoculer à son peuple les théories christologiques qu'il tenait de Théodore. Mais il ne poussa pas plus loin son apostolat. Il expliqua aux fidèles que notre nature était déchue, que la faute d'Ève avait été le point de départ de la condamnation du genre humain, et que le démon était l'auteur de notre mort corporelle. En d'autres termes, Nestorius oublia à Constantinople les leçons qu'il avait entendues à Antioche sur la nature primitive de l'homme [4]. Théodoret suivit son

1. *Excerpt.*, II, 1 : « Sed nihil horum perspicere potuit mirabilis peccati originalis assertor quippe qui in divinis scripturis nequaquam fuerit exercitatus. »

2. C'est, du moins, ce que dit Marius Mercator (*praefat. ad symbol. Theodor.*, *P. L.*, 48, 216; voir la dissertation du P. Garnier : *ibid.*, p. 360).

3. Mar. Mercator (*loc. cit.*, p. 216) : « Ab eo (Theodoro) in episcoporum provinciae suae conventu, anathemate esse damnatum. »

4. *Serm.*, I, 11 et 12 (dans Marius Mercator, *P. L.*, XLVIII, 194) : « solvit (Christus) illam quae post peccatum facta est nuditatem... Bonum est commonere... ne quibus malis obligatus est Adam, ipsis et tantis etiam ipsi mergantur. » *Serm.*, II, 7 : « Ille (diabolus) peccatum ex Adam tanquam chirographum proferebat... ille condemnationem quae per Evam adversus totam naturam processerat relegebat. »

exemple. Né à Antioche, compagnon d'études et ami de Nestorius, l'évêque de Cyr ne parlait qu'avec vénération de Théodore et il défendit jusqu'au bout contre saint Cyrille la christologie qui lui avait été enseignée dans sa ville natale. Mais il proclama hautement que la mort est pour nous, la peine du péché, et que la faute d'Adam est expiée par le genre humain tout entier [1]. Lui aussi oublia les leçons qu'il avait reçues sur la nature primitive d'Adam. Quand on entend l'école d'Antioche elle-même tenir ce langage, on peut prévoir ce que diront ses adversaires. « La mort, lisons-nous dans le commentaire de saint Cyrille sur l'épître aux Romains, a fait son entrée dans le premier homme par suite du péché, puis elle a pris possession du genre humain tout entier... Nous avons été condamnés en Adam et la mort, fille de la malédiction, a passé de la racine à tous ses rejetons [2]. » Et, ailleurs, le saint docteur enseigne que le Fils de Dieu s'est incarné pour soustraire le genre humain à la malédiction originelle [3], que le péché d'Adam nous a privés de l'immortalité qui nous était promise [4], que la nature humaine est souillée par une corruption qui lui était primitivement inconnue [5] et que, condamné à mort pour son péché, Adam nous a transmis la peine [6]. Il serait facile de cueillir des textes analogues dans les sermons de Théodote d'Ancyre [7] et de

Serm., IV, 6 : « eum (Christum) qui collapsam erexit nostram naturam... diligamus. » *Serm.*, III, 2 : « utriusque ergo mortis opifex diabolus factus est » (sur ce dernier texte, voir Tillemont, XIV, 749, édit. 1701).

1. *Haeret. fabul.*, V, 11 (*P. G.*, LXXXIII, 492).
2. *In Rom.*, V, 12 (*P. G.*, LXXIV, 784).
3. *Ad reginas*, I, 3 (*P. G.*, LXXVI, 1205).
4. *In ps.*, 78, 8 (*P. G.*, LXIX, 1197) : « ὁ γὰρ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, ἀλλ' ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ ἔκτισε τὰ πάντα. »
5. *De adorat...* XV (*P. G.*, LXVIII, 1006) : « μολυσμοῖς ἔνοχος ὀνομάζεται διά τοι τὸ τίκτειν εἰς φθοράν καὶ οὐκ εἶναι μὲν ἐν οἷς ἦν εὐθὺς τὸ εἶναι λαχούσα παρὰ θεῷ, γέγονε γὰρ ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ. ».
6. *In Genes.*, I, 2 (*P. G.*, LXIX, 20).
7. Théodote, homil. III, 3 (*P. G.*, LXXVII, 1388), homil. VI, 8, *P.G.*, LXXVII, 1424).

saint Proclus [1], dans les écrits de saint Nil [2] et même dans les lettres de saint Isidore de Péluse qui, pourtant, semble s'inspirer de l'École d'Antioche [3]. Il est incontestable qu'au milieu du ve siècle, la doctrine de la chute ne rencontrait aucune opposition dans l'Église grecque, et le concile d'Éphèse ne fut que l'interprète du sentiment universel quand il confirma et maintint la condamnation prononcée à Rome contre les pélagiens [4].

Les théologiens des siècles suivants ne laissèrent pas tomber l'héritage traditionnel. Saint Jean Climaque enseigna que la chute de l'homme avait eu son principe dans la gourmandise [5]; Anastase le Sinaïte, ayant à expliquer le texte de saint Paul où il est dit que nous mourons tous en Adam, fit appel au récit de la Genèse et déclara que notre condition actuelle est la peine de la faute de notre premier père [6]; saint Jean Damascène formula la même doctrine à diverses reprises, tant dans son commentaire sur l'épître aux Romains que dans son traité *De la foi orthodoxe* [7]; et Photius compara le sort d'Adam innocent à celui des anges, en observant que l'homme, tout comme les esprits célestes, possédait le privilège de l'immortalité [8]. En se séparant de l'Église romaine, l'Église

1. Proclus, homil. 11 (dans Marius Mercator, *P. L.*, XLVIII, 779) : « Per Adam omne peccatum conscripsimus et servos nos retinebat diabolus... »

2. *Peristeria*, X, 3 (*P. G.*, LXXIX, 889) : « οὐδέπω γὰρ πρὸς ἡδονὴν ἐγαργάλιζεν. »

3. *Epist.*, IV, 52 (*P. G.*, LXXVIII, 1101). Isidore y dit que la mort est la suite du péché. Toutefois, ailleurs (epist. I, 330), il dit que le cœur d'Adam après sa chute était pur et il semble restreindre la faute à Ève.

4. Le concile écrivit au pape Célestin : « Nous avons décidé que ce qui a été fait par votre Piété contre les pélagiens resterait en vigueur. » Sur le sens de cette phrase, voir Tillemont, XIV, 771.

5. *Scala*, XIV (*P. G.*, LXXXVIII, 880) : « εἰ μὴ γὰρ τῇ γαστρὶ ἡττήθη, οὐκ ἄν τὴν ὁμόζυγον τί ἦν ἐγίνωσκεν. »

6. *Quaestiones* 143 (*P. G.*, LXXXIX, 796).

7. *In Rom.*, V, 12 (*P. G.*, XCV, 477); *De fide orthod.*, IV, 9.

8. *Ad Amphiloch.*, q. 23 (*P. G.*, CI, 173) : « Οὐδ᾽ἦν πολὺ πόῤῥω δόξης τῆς ἀγγελικῆς διεστὼς... »

grecque emporta le dogme de la déchéance de l'humanité que lui avaient légué ses docteurs.

Elle s'était alors débarrassée, non sans quelque peine, des éléments qu'Origène avait introduits dans la notion de la chute. On sait que, pendant tout le cours du IVe siècle, la théorie qui présentait les hommes comme des esprits emprisonnés dans des corps pour y expier des fautes commises au ciel, comptait de nombreux partisans dans tout l'Orient. On sait également que les Pères cappadociens, tout en rejetant la préexistence des âmes humaines, attribuaient à Adam innocent un corps éthéré totalement différent de l'organisme grossier dont nous sommes pourvus aujourd'hui [1]. L'origénisme authentique, avec sa double conception de la préexistence et du salut universel, condamné au commencement du Ve siècle, se réfugia dans les monastères. Une lettre de saint Cyrille nous laisse entrevoir qu'aux environs de 430, un certain nombre de *moines* d'Égypte étaient attachés aux doctrines du *Périarchon* [2]; et, un siècle plus tard (540), les spéculations du grand docteur alexandrin, favorisées par l'évêque de Césarée, Théodore Ascidas, envahirent les *laures* de la Palestine. Leur succès fut sans lendemain. Informé, par l'apocrisiaire Pélage, de l'état des esprits dans les monastères, Justinien publia un traité de théologie où les « folies » d'Origène étaient dénoncées et frappées d'anathème. Sur ses ordres, un concile réuni à Constantinople adopta la pièce impériale [3] (543). A partir de ce moment, la doctrine de la préexistence fut extirpée et disparut sans laisser aucune trace.

L'origénisme atténué des Pères cappadociens, que l'édit de Justinien n'atteignait pas, fut plus heureux et réussit à

1. Voir *Revue*, t. VI (1901), p. 15.
2. Ep. 81 (*P. G.*, LXXVII, 372).
3. Harduin, *Acta Conciliorum*, III, 243. Sur le problème que soulève ce concile, voir : Héfélé, *Conciliengeschichte*, III, 768.

se maintenir assez longtemps. Saint Jean Climaque professe que, sans la gourmandise, Adam n'aurait pas fait l'acte du mariage [1] ; ce qui rappelle la théorie de saint Grégoire de Nysse, d'après laquelle la génération n'entrait pas dans le plan primitif de la Providence. Anastase le Sinaïte estime qu'Adam, avant son péché, ne prenait pas d'aliments [2] ; de plus, il consacre une longue dissertation à établir que l'interprétation littérale du récit génésiaque relativement au paradis terrestre conduit inévitablement à des absurdités, et que le seul moyen de les éviter est de considérer Ève et Adam comme les symboles de la nature humaine rachetée par le Sauveur [3]. De son côté, saint Jean Damascène, non content de transformer les arbres du paradis terrestre en autant d'allégories destinées à symboliser l'élévation de l'âme vers Dieu [4], ne craint pas de dire que notre corps charnel ne fut donné à Adam qu'après son péché [5]. Toutefois il ne faut pas exagérer l'importance de ces textes. Théodoret enseigne que notre premier père avait dans le paradis terrestre, un corps semblable au nôtre, et soumis comme le nôtre à la loi de nutrition [6]. Il est vrai que l'évêque de Cyr relève de l'école d'Antioche. Mais saint Cyrille, qui certes n'a pas été à l'école de Théodore de Mopsueste, nous montre le corps d'Adam formé de terre,

1. *Scala*, XIV (*P. G.*, LXXXVIII, 880).
2. *In Hexaem.*, VII (*P. G.*, LXXXIX, 962) : « Quod si Adam non erat interitui obnoxius quando factus est, perspicuum quod non fuit particeps alimenti terrestris. »
3. *Ibid.*, XII et surtout X (*ibid.*, p. 1009 et 1021). On lit dans ce dernier endroit : « Qui autem ad litteram solum audiunt quae scripta sunt de paradiso et fructibus et lignis et cibo et serpente... incidunt in exitiosam Manichaeorum et Ophitarum impietatem... Ergo ne nos quoque incidamus in eorum impietates prophetice intellegamus de Christo et Ecclesia quaecumque historice scripta sunt aut facta in paradiso. »
4. *De fide orthod.*, II, 11.
5. *Ibid.*, III, 1.
6. *Quaest. in Genes.* interr., 37 (*P. G.*, LXXX, 136).

et n'échappant à la mort que par un privilège supérieur à sa condition [1]. On ferait donc erreur si l'on croyait que Anastase et saint Jean Damascène sont, sur ce point, les interprètes de l'Église grecque au VIe ou au VIIe siècle. Du reste, ces deux docteurs eux-mêmes n'ont fait que de modestes emprunts à Origène. Anastase, en effet, est convaincu que notre premier père reçut de Dieu un corps terrestre et qu'il fut entraîné au péché par le diable. Il pense seulement que la Genèse ne nous offre aucun renseignement sur cette chute, et que Dieu seul en connaît les détails [2]. Quant à saint Jean Damascène, il croit, lui aussi, que le corps d'Adam fut fait avec de la terre, et il déclare que le paradis n'était pas un lieu purement spirituel [3]. En somme, à partir du Ve siècle, la conception origéniste de la chute n'a laissé dans les écrits des docteurs grecs que des traces fugitives et superficielles. Elles-mêmes finirent par disparaître. Au IXe siècle, Photius, s'inspirant uniquement de Théodoret et de saint Cyrille d'Alexandrie, enseigna que, avant son péché, Adam avait un corps d'une nature mortelle et qui n'échappait à la loi de la corruption que par un privilège dû à la bonté du Créateur [4].

Ce texte de Photius attire notre attention sur un autre point; il nous apprend que, selon le célèbre patriarche, les prérogatives dont jouissait Adam dans le paradis terrestre étaient supérieures aux exigences de sa nature, que notre premier père était dans un état auquel les scolastiques ont donné plus tard le nom de « préternaturel », et que la chute, si elle nous a enlevé des biens gratuits, a du moins respecté l'intégrité de notre nature. Théodoret,

1. *Contr. Julian*, III (*P. G.*, LXXVI, 638). Voir le texte plus loin.
2. *In hexaem.*, IX (*P. G.*, LXXXIX, 982).
3. *Bibliotheca*, cod. 162 : « ὡς τὸ τοῦ Ἀδὰμ σῶμα θνητὸν ἦν φύσει καὶ παθητὸν, θείᾳ δὲ χάριτι ἀθάνατον διεφυλάττετο. » C'est un certain Eusèbe qui parle ici, mais Photius adopte certainement sa manière de voir.
4. *Quaest. in Genes.*, interr. 37 (*P. G.*, LXXX, 137).

cela va sans dire, se place au même point de vue. Élevé à l'école de Théodore il devait nécessairement considérer nos infirmités actuelles comme des conséquences de notre nature. Aussi n'est-on pas étonné d'entendre, dans son commentaire sur la Genèse, Dieu dire à Adam pécheur : « Je t'avais tiré de terre et je t'avais ensuite élevé à une nature beaucoup meilleure : puisque tu n'as pas gardé mon commandement, retourne à ta nature première [1]. » Mais saint Cyrille, lui aussi, enseigne que le corps d'Adam fut élevé au-dessus de sa condition [2], et on lit dans saint Jean Damascène que l'organisme de notre premier père échappait aux lois qui régulièrement auraient dû régir sa nature [3]. A partir du ve siècle, il n'y eut probablement pas un docteur de l'Église grecque à patronner la thèse de Baïus.

On lit dans le livre des *Fables hérétiques*, composé par Théodoret, que le rôle du baptême n'est pas seulement d'effacer les péchés, mais qu'il consiste encore à ouvrir le royaume des cieux à celui qui le reçoit en le rendant héritier de Dieu et cohéritier du Christ [4]. Ce texte nous apprend équivalemment que l'enfant mort sans baptême est privé du ciel. En trouverait-on beaucoup d'analogues dans les écrits de l'époque qui nous occupe ici ? On peut en douter. Ni saint Cyrille, ni saint Jean Damascène, ni leurs contemporains ne se sont préoccupés de décrire les conséquences de la chute dans l'autre vie. N'allons pas conclure de là qu'ils sont restés, sur ce point, sans doc-

1. *Contr. Julianum*, III (*P. G.*, LXXVI, 638) : ...ἀτυράννευτον δὲ ταῖς εος τοῦτο ῥοπαῖς τὸν νοῦν ἔχων ἐθαυμάζετι. Il vient de dire que, par la volonté de Dieu, ce qui était « τὸ φθείρεσθαι πεφυκός » fut placé hors des atteintes de la corruption. Voir encore *Glaphyr. in Genes.*, I, 2.

2. *Cont. Manich.*, n. 71 (*P. G.*, XCIV, 1569) : « φύσει μὲν γὰρ πᾶν σύνθετον διαλύεται· ἀλλ'... Ἀδαμ ἐν ἑαυτῷ εἶχε τὴν ζωὴν ὑπὲρ φύσιν ζωοποιοῦσαν τὴν θνητὴν αὐτοῦ φύσιν. »

3. *Haeretic. fabul.*, V, 18. Voir le texte plus loin, p. 250.

4. *De fide orthod.*, II, 12.

trine arrêtée. Ils étaient convaincus, comme l'étaient déjà saint Jean Chrysostome, saint Grégoire et les pélagiens eux-mêmes, que le baptême ouvre seul aux enfants la porte du ciel. Et, s'ils n'ont pas formulé de déclarations bien nettes à ce sujet, ils ont du moins laissé entrevoir leur croyance assez clairement pour qu'on ne puisse la contester [1]. Mais quelle idée précise se faisaient-ils du sort des enfants morts sans le sacrement de la régénération ? A coup sûr, ils ne les croyaient pas victimes de tourments sensibles, attendu que la plupart d'entre eux, sinon tous, écartaient ces tourments des adultes coupables eux-mêmes et ne voyaient dans le feu de l'enfer qu'une métaphore [2]. On aimerait à savoir s'ils ont pensé qu'il leur était pénible de se savoir privés du ciel. Mais leur attention ne semble pas s'être tournée de ce côté et avoir aperçu le problème que l'on vient de poser.

En revanche, plusieurs parmi eux se sont longuement étendus sur l'empire que la chute a donné au péché. Si deux ou trois moralistes, comme saint Jean Climaque [3] et Dorothée [4], expliquent que les vices ne sont pas innés en nous, que nos tendances naturelles sont portées au bien et que c'est nous qui les tournons au mal, d'autres — et ce sont les plus autorisés qui parlent ainsi — affirment

1. Voir plus loin les textes de saint Cyrille et de saint Isidore de Péluse sur les effets du baptême.

2. Saint Jean Damascène (*dialog. c. Manich.* 75 et surtout 36 (*P. G.*, XCIV, 1541) enseigne que le feu de l'enfer consiste uniquement dans le tourment qu'éprouvent les damnés de ne pouvoir plus assouvir leurs passions : « φαμὲν ὅτι ἡ κόλασις ἐκείνη οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ πῦρ ἐπιθυμίας τῆς κακίας καὶ ἁμαρτίας, καὶ πῦρ ἀστοχίας τῆς ἐπιθυμίας. » — Dorothée (*Doctrine*, XII, 2 et 3. *P. G.*, LXXVIII, 1752) tient un langage analogue.

3. *Scala*, XXVI (*P. G.*, LXXXVIII, 1068) : « Ἠπατήθησαν δέ τινες φήσαντες φυσικὰ εἶναι τινα τῶν παθῶν ἐν ψυχῇ, ἀγνοήσαντες ὅτι τὰ συστατικὰ τῆς φύσεως ἰδιώματα ἡμεῖς εἰς πάθη μετηνέγκαμεν. »

4. *Doctrina*, XII, 6 (*P. G.*, LXXXVIII, 1757) : « φυσικῶς γὰρ ἔχομεν τὰς ἀρετὰς παρὰ τοῦ θεοῦ δοθείσας ἡμῖν. »

hautement que le fond de notre nature est orienté vers le mal jusqu'au moment où la grâce du baptême vient nous transformer et nous donner une orientation nouvelle. « Depuis le jour où Adam désobéit à Dieu, dit saint Cyrille, la loi du péché entra dans la nature de notre corps, les passions mauvaises ont pris racine, l'amour du plaisir rugit en nous comme une bête féroce... Quand on regarde attentivement le penchant inné qu'a notre chair pour les plus honteuses voluptés, on peut dire que le bien n'habite pas en nous. Ce penchant force, en effet, l'esprit à vouloir des actions illicites [1]... » On doit reconnaître que cet énergique langage rappelle celui de saint Augustin. Théodoret, sans aller jusque-là, avoue, du moins, qu'il y a en nous un poids qui nous incline vers le mal [2]. Et Photius, en même temps qu'il constate dans notre nature le même poids fatal, déclare que nous tenons ce triste héritage du péché commis par nos premiers parents [3].

Voilà bien, semble-t-il, la doctrine du péché originel telle que nous l'avons rencontrée dans saint Augustin. Erreur! Ces textes, et d'autres du même genre que l'on pourrait apporter, se bornent à dire que la concupiscence a fait son apparition dans l'organisme humain à partir du jour où Adam commit son péché, et qu'elle se transmet de génération en génération : ils ne disent rien de plus. Ils proclament l'existence, non d'un péché originel ou héréditaire, mais d'une tendance héréditaire au mal et ils rattachent cette tendance au péché d'origine, c'est-à-dire au péché commis à l'origine par notre premier père. Rien de tout cela n'est spécifiquement augustinien. Pour avoir le droit de conclure que les Pères grecs ont, à partir du ve siècle, subi l'influence de l'évêque

1. *Cont. Julian.*, III (*P. G.*, LXXVI, 637). Voir encore : *Ep. a Succensus*, 45 (*P. G.*, LXXVII, 233).
2. *In ps.* 50, 7.
3. *Ad. Amphil.* q. 191, 1.

d'Hippone, il faudrait retrouver dans leurs écrits quelques-unes au moins des pensées que nous avons si fréquemment rencontrées sous la plume de l'auteur de l'*Opus imperfectionis*. Or nous n'en retrouvons aucune.

Et d'abord on chercherait vainement chez eux la trace des inquiétudes et des hésitations que causait à saint Augustin le problème de l'origine de l'âme. Plusieurs parmi eux, notamment saint Cyrille [1], Théodoret [2] et Photius [3], professent nettement le créatianisme; et l'on doit vraisemblablement attribuer à tous la même doctrine. Mais qu'on n'aille pas leur demander comment la théorie créatianisme se concilie avec la présence du péché originel dans l'âme de l'enfant qui vient de naître. Qu'on ne leur demande pas de quel droit une âme, qui vient de sortir des mains du Créateur, est souillée. Ce problème, qui jetait dans de si profondes perplexités l'évêque d'Hippone, laisse les docteurs grecs complètement indifférents. Et cette indifférence, remarquons-le, ne vient pas de ce qu'ils ont résolu la difficulté comme l'ont résolue depuis longtemps les théologiens latins. Elle a sa source dans l'ignorance. Ni saint Cyrille, ni Théodoret, ni saint Jean Damascène ne soupçonnent que le créatianisme puisse soulever une

1. *Cont. Nestorium*, I, 4 (*P. G.*, LXXVI, 37) : « ἡ τεκοῦσα γυνή, καίτοι μόνης οὖσα πηγὴ τῆς σαρκὸς... » Saint Cyrille dit, dans les lignes précédentes, que Dieu anime le corps d'une manière que lui seul connaît.

2. *Haeret. fabul.*, V, 9 (*P. G.*, LXXXII, 481), rejette d'abord la théorie origéniste de la préexistence, puis enseigne que la formation du corps précède l'entrée de l'âme, ce qui ne s'explique que dans le créatianisme : « ὡ αὐτὸς προφήτης (Moïse) σαφέστερον ἡμᾶς ἐδίδαξεν ὁς πρότερον τὸ σῶμα διαμορφοῦται, εἶθ' οὕτως ἐμφύεται ἡ ψυχή. »

3. *Ad. Amphiloch.*, qu. 267 (*P. G.*, CI, 1089) : « φασὶ τοῦ σώματος ἐν τῇ μήτρᾳ διαπλασθέντος, τότε ἐμψυχοῦσθαι τὸ ἔμβρυον. » Photius, on le voit, parle comme Théodoret. Il se borne, il est vrai, à exposer l'opinion reçue (φασὶ), mais la suite de son texte prouve qu'il adopte cette opinion : « καὶ γὰρ καὶ τὸ τοῦ Ἀδὰμ σῶμα πρότερον διέπλασεν ὁ θεὸς εἶτα ἐνεφύσησε τὴν ψυχήν. »

difficulté d'ordre théologique. Aucun d'eux n'a l'idée des objections qui arrêtèrent, jusqu'à la fin de sa vie, l'auteur des *Rétractations*.

Aucun d'eux non plus n'a l'idée du rôle que saint Augustin attribue au baptême. Ils savent que le sacrement de la régénération efface les péchés et procure à celui qui le reçoit le bienfait de l'adoption divine. Saint Cyrille compare le Saint-Esprit descendant dans l'âme du nouveau baptisé à un feu qui consume les souillures de l'âme [1]. Théodoret [2] et saint Isidore de Péluse [3] enseignent que, par le baptême, les petits enfants deviennent les fils adoptifs de Dieu et acquièrent un droit à l'héritage du ciel. Mais on ne trouvera dans aucun de leurs écrits que la concupiscence est un péché dans l'infidèle et qu'elle ne l'est plus dans le chrétien parce qu'elle n'est pas imputée à celui qui a reçu le baptême. Pour eux, la concupiscence est une simple tendance au péché et non un péché proprement dit. Leur esprit n'est pas orienté comme celui de saint Augustin.

Et nous n'avons encore constaté que les contrastes les moins importants. On se rappelle le commentaire que le grand docteur d'Hippone donne au texte *In quo omnes peccaverunt*, et dont il défendit avec tant d'énergie l'exactitude contre les attaques de Julien. Or voici les réflexions que ce même texte suggère à Théodoret : « L'apôtre dit qu'Adam pécha et qu'il devint mortel : ces deux phéno-

1. *De adoratione...*, XII (*P. G.*, LXVIII, 821).

2. *Haeret. fabul.*, V, 18 (*P. G.*, LXXXIII, 512). Ce texte qu'on peut voir plus loin est, de l'aveu du P. Garnier (Dissertat. in Theodoret. III, cap. 4, 13), presque copié dans saint Jean Chrysostome : « Qua igitur ratione Chrysostomus ab Augustino in partes Ecclesiae benigna interpretatione adductus est, eadem Theodoretus in consensionem vocari potest; siquidem nec alia scripsit, nec aliis fere verbis quam Chrysostomus. » Voir *Revue*, V (1900), p. 518.

3. *Epist.*, III, 195 (*P. G.*, LXXVIII, 880), texte copié, lui aussi, dans saint Chrysostome.

mènes ont passé à sa postérité. La mort en effet a frappé tous les hommes *parce que* tous ont péché. Car *ce n'est pas à cause du péché de notre premier père*, mais à cause de ses propres péchés que chacun de nous subit la loi de la mort [1]. » Et Théodoret n'est pas seul à parler ainsi. Son adversaire, saint Cyrille, ne s'exprime pas autrement : témoin les formules suivantes qu'on rencontre dans ses écrits : « Nous avons encouru la peine d'Adam, *parce que nous avons tous imité* sa transgression, en ce sens que tous ont péché [2]... Quelqu'un dira peut-être : comment la faute d'Adam pourrait-elle nous appartenir, comment avons-nous pu encourir sa condamnation alors que nous n'étions pas nés ?... Voici donc comment nous sommes devenus pécheurs à la suite de la faute de notre premier père... Quand il eut désobéi et qu'il fut condamné à la loi de la corruption, les voluptés impures entrèrent dans sa nature, la loi des membres fit son apparition en nous. La maladie du péché s'est emparée de notre nature par suite de la faute d'Adam. Beaucoup sont devenus pécheurs, *non pas parce qu'ils ont péché avec Adam*, mais parce qu'ils ont la même nature qu'Adam, c'est-à-dire une nature qui est sous la loi du péché [3]... Devenu mortel à la suite de son péché, Adam engendra naturellement des enfants mortels. C'est ainsi que nous avons hérité de sa malédiction. Il ne faut pas croire en effet que nous soyons punis comme si nous avions transgressé avec lui le précepte qui lui fut imposé [4]... » On le voit, saint Cyrille entend le

1. *In Rom.*, V. 12 (*P. G.*, LXXXII, 100) : « οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὅρον. »

2. *In Rom.*, V, 12 (*P. G.*, LXXIV, 784) : « ἐπειδὴ γὰρ τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν μιμηταὶ καθ' ὃ πάντες ἥμαρτον, ταῖς ἴσαις ἐκείνῳ δίκαις ὑπενενήγμεθα. »

3. *Ibid.*, in v. 18 (*P. G.*, LXXIV, 788).

4. *Adv. Anthropom.*, 8 (*P. G.*, LXXVI (1092) : « οὐ γὰρ πάντως ὡς σὺν ἐκείνῳ τῆς ἐντολῆς ἧς ἐδέξατο παρακούσαντες τετιμωρήμεθα... »

texte *in quo omnes peccaverunt* tout comme Théodoret ; et l'interprétation que nous présentent ces deux docteurs est celle que nous avons rencontrée, avec des nuances sans portée, dans les écrits de saint Jean Chrysostome et de Théodore de Mopsueste, celle qui consiste à dire que la faute d'Adam nous a fait déchoir mais qu'elle ne nous a pas rendus coupables, que nous ne sommes même pas punis à cause d'elle.

Trois siècles plus tard, saint Jean Damascène écrivait un commentaire sur l'épître aux Romains. Arrivé au célèbre verset qui nous occupe en ce moment, il expliqua que la particule ἐφ'ᾧ avait un sens causatif et signifiait : *par qui*. Puis, entrant dans de plus amples éclaircissements, il ajouta : « Par suite du péché d'Adam, ceux mêmes qui n'ont pas mangé du fruit défendu sont devenus mortels [1]. » Dans l'interprétation de la particule ἐφ'ᾧ le docteur de Damas était tributaire de Théodoret; pour le reste, il s'inspirait de saint Jean Chrysostome. Au siècle suivant, Photius se mit exclusivement à l'école de Théodoret : après avoir démontré, par des rapprochements de textes, le sens causatif de la particule ἐφ'ᾧ, il conclut que tous les hommes mouraient, parce que tous péchaient comme Adam [2]. Æcuménius, de son côté, s'appropria un des textes de saint Cyrille d'Alexandrie et déclara que nous sommes devenus pécheurs et mortels, parce que nous avons imité la désobéissance d'Adam [3]. Enfin Théophylacte copia saint Jean Chrysostome et enseigna que nous avons péché en

1. *In Rom.*, V, 12 (*P. G.*, XCV, 477).

2. *Ad. Amphil.*, q. 84 (*P. G.*, CI, 553) : « Το γὰρ « ἐφ'ᾧ πάντες ἥμαρτον.. », αἰτίας μάλιστα παραστατικόν (ἐστι)· οἷον... διότι πάντες ἥμαρτον. » Photius observe que, dans 2 Cor., V, 4, saint Paul a donné à ἐφ'ᾧ un sens causatif.

3. *In Rom.*, V, 12 (*P. G.*, CXVIII, 416) : « καὶ τὴν μὲν ἀρχὴν ἐκεῖνος παρέσχεν, ἡμεῖς δ'ἐκεῖθεν τὴν ἀφορμὴν λαβόντες, οὐκ ἐκωλύσαμεν τὸ κακόν. »

Adam, en ce sens que nous sommes devenus mortels [1]. A la fin du XIe siècle, l'Église grecque ignorait encore l'interprétation augustinienne du verset *in quo omnes peccaverunt*.

Son ignorance portait sur un autre point d'une importance non moins considérable. Les Pères grecs, on le sait, considéraient le baptême comme un sacrement destiné, à la fois, à effacer les péchés et à procurer au chrétien le bienfait de l'adoption divine. Mais quels péchés avaient-ils en vue quand ils montraient l'âme purifiée par les eaux de la régénération ? Écoutons Théodoret : « Le saint baptême, dit-il, ne remet pas seulement les fautes anciennes, il est un gage des biens promis... nous rend enfants de Dieu, ses héritiers et les cohéritiers du Christ... Il ne se borne pas, comme l'imaginent les insensés Messaliens, à effacer les péchés passés. Si c'était là sa seule fonction, à quoi servirait de baptiser les enfants qui n'ont jamais goûté au péché [2]. » Et saint Isidore de Péluse, ayant à expliquer pourquoi on donnait le baptême aux enfants qui, disait-on, n'avaient pas de péchés, répondit, lui aussi, que l'eau baptismale n'avait pas seulement pour but d'effacer les souillures de l'âme, mais qu'elle procurait de plus le bienfait de l'adoption divine. On le voit, le disciple de Théodore de Mopsueste et l'ami de saint Cyrille d'Alexandrie font tous deux appel aux mêmes considérations pour légitimer le baptême des enfants. Tous deux supposent que l'âme, a son entrée dans le monde, n'est souillée d'aucune faute, et que le bain de la régénération se borne à lui donner ce que nous appelons aujourd'hui la vie surnaturelle. C'était, on se le rappelle, la doctrine soutenue

1. *In Rom.*, V, 12 (*P. G.*, CXXIV, 404) : « Τί δέ ἐστι τὸ ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; Τουτέστιν ἐπὶ τῷ Ἀδὰμ πάντες ἥμαρτον. Πεσόντος γὰρ ἐκείνου, καὶ οἱ μὴ φαγόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου γεγόνασι ἐξ ἐκείνου θνητοί.

2. *Haeret. fabul.*, V, 18 (*P. G.*, LXXXIII, 512) : ...ἀνθ' ὅτου τὰ βρέφη βαπτίζομεν οὐδέπω τῆς ἁμαρτίας γευσάμενα·

naguère par saint Jean Chrysostome. Décidément l'Eglise grecque a assisté à la controverse pélagienne sans rien oublier et sans rien apprendre [1].

Rennes.

J. TURMEL.

1. L'Église grecque semble admettre aujourd'hui l'existence d'un véritable péché originel. C'est du moins ce qui ressort du texte suivant extrait d'un manuel de théologie russe (MACAIRE, *Théologie dogmatique russe orthodoxe*, traduite par un Russe; Paris, 1859; I, 597 et suiv.) : « Le péché commis en Éden... passa de nos premiers parents à toute leur postérité et est connu, dans la langue de l'Église orthodoxe sous le nom de péché originel ou d'Adam... Sous le nom de péché originel, elle (l'église orthodoxe) entend proprement tantôt la transgression des commandements de Dieu, tantôt la déviation de la nature humaine de la loi de Dieu... qui passa de nos premiers parents à tous... La *Confession orthodoxe* dit (art. 3, rep. 20) : « Le péché a passé d'Adam à la nature humaine entière, en tant qu'alors nous en étions tous Adam, et aussi, par le seul Adam, le péché s'est répandu sur nous tous. Aussi sommes-nous conçus et naissons-nous avec ce péché. » Cette doctrine, comme celle des sept sacrements, a dû être empruntée à l'Église romaine entre le XIIIe et le XVe siècle, au cours des tentatives d'union qui eurent lieu alors.

CHRONIQUE D'HISTOIRE
ECCLÉSIASTIQUE

Ouvrages généraux. — 1. Une traduction française, très imparfaite il est vrai, d'un grand ouvrage sur l'histoire de l'Église, a popularisé en France le nom du cardinal Hergenroether. Son « manuel », — entendez par là trois énormes volumes grand in-8, ayant chacun près de mille pages, — avait eu trois éditions en Allemagne. La dernière date de 1884. Quelles que fussent les qualités du livre, vingt années de recherches historiques particulièrement fructueuses rendaient nécessaire un remaniement d'ensemble. Le soin en fut confié au Dr Kirsch, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Fribourg-en-Suisse, qui publie le premier volume d'une quatrième édition : Joseph Kardinal Hergenroether, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, 4 ed., neu bearbeitet von Dr J. P. Kirsch, t. I : *Die Kirche in der antiken Kulturwelt*, Fribourg-en-Brisgau. Herder, 1902, gr. in-8 de 722 pages, avec une carte du monde chrétien du Ier au VIe siècle (prix : 10 Mk — 12 fr. 50 ; relié 15 fr.). En réalité ce n'est pas une réédition, c'est une refonte de l'ouvrage du cardinal ; non que Mgr Kirsch ait partout modifié le texte de son auteur ; il est tel chapitre, sur le gnosticisme par exemple, dont il a jugé que les morceaux étaient bons, et la différence du nouveau chapitre à l'ancien est plus dans la disposition des matières que dans le texte lui-même, qui est à peu près celui du cardinal Hergenroether. De même les matériaux du chapitre sur l'arianisme et d'autres encore ont été utilisés, mais d'autre part, le nouvel auteur n'a point hésité à trancher dans le texte chaque fois qu'il l'a jugé utile. L'immense note du cardinal sur le pape Libère fait place à un modeste paragraphe du récit. Sur certains points, dans le récit des persécutions par exemple, on s'attendait à des retouches plus considérables ; le martyre de sainte Cécile est passé sous silence comme dans l'histoire de Hergenroether.

A première vue, la modification la plus sensible est celle du plan général de l'ouvrage. Mgr Kirsch sacrifie résolument le plan généralement suivi dans les manuels allemands ; il ne divise point chaque période en chapitres toujours identiques sur les événements généraux, le dogme, la constitution de l'Église, la science ecclésiastique, introduisant ainsi la rigueur des divisions logiques dans chacune des principales divisions chronologiques. Au contraire, il fractionne l'exposé de

l'histoire en périodes plus courtes qu'on ne le fait généralement ; chaque période est caractérisée d'après l'événement le plus marquant, d'ordre politique, ou doctrinal, ou constitutionnel, qui s'est produit, et les autres matières y sont rattachées le mieux possible. Ainsi dans l'âge apostolique le fait dominant est sans aucun doute la fondation de l'Église par les apôtres et les faits secondaires et coordonnés à celui-là sont, entre autres, la persécution de Néron, la chute de Jérusalem et de la communauté judéo-chrétienne, les premiers développements de la vie religieuse dans les assemblées et la constitution d'un épiscopat unitaire. Autant d'objets pour des paragraphes distincts et qui sont traités à leur place marquée par l'instant chronologique le plus important pour leur étude. L'arianisme est ainsi traité dans la période du IVe siècle, en même temps que l'alliance de l'Église avec l'État de Constantin à Théodose, que l'extension considérable prise alors par le christianisme en Gaule et en Espagne, mais le nestorianisme et le pélagianisme font l'objet d'études spéciales et sont renvoyés au Ve siècle dont la caractéristique est marquée par le développement tantôt parallèle, tantôt divergent des deux Églises d'Orient et d'Occident. Le plan suivi par Mgr Kirsch rend peut-être plus difficile l'emploi de son livre pour une simple consultation sur une matière donnée : pour l'eucharistie dans l'antiquité chrétienne, par exemple, il faut se reporter à cinq endroits différents de l'ouvrage ; en revanche, il offre l'avantage de donner pour un temps déterminé, une conception plus nette de l'Église, de ses épreuves, de ses usages, de sa constitution intime, de sa vie enfin.

Nulle part, il n'y a de chapitre spécialement consacré à la littérature chrétienne ou ecclésiastique. Il est plus spécialement question de Clément d'Alexandrie et d'Origène à l'occasion de l'école catéchétique, de saint Athanase à propos de l'arianisme, de saint Augustin quand on en vient au pélagianisme, et ainsi de suite. Pour remédier à cette disposition, l'auteur a muni son premier volume d'un index des noms et des matières. Excellente innovation, qui permet d'utiliser le volume pour lui-même, sans recourir à un troisième volume dont les lecteurs du premier n'ont généralement que faire sur leur table de travail. Dans une autre édition, il serait utile de mettre en chiffres gras, dans l'index, les chiffres des pages où il est traité plus à fond d'un personnage : pour Clément d'Alexandrie, p. 254 à 255, pour S. Cyprien les pages 281-285, pour Tertullien les pages 250-253, les autres renvois ne servant qu'à rappeler les rapides mentions qui ont pu être faites du personnage.

Une autre innovation de cet excellent ouvrage consiste à joindre une carte du monde chrétien. Même réduite à de maigres indications, cette carte rendra des services. Ce n'est pas une carte, c'est un petit atlas de géographie ecclésiastique qui devrait accompagner un ouvrage de cette importance.

La bibliographie a été considérablement allégée. Pour la littérature

chrétienne, Mgr Kirsch renvoie aux livres classiques de Bardenhewer et d'Ehrard qui sont en quelque sorte, le premier surtout, le complément indispensable du sien. Certains ouvrages français auraient dû néanmoins trouver place dans les notes : tel le beau livre de M. de Faye sur Clément d'Alexandrie ; les études de M. Monceaux sur la littérature de l'Afrique chrétienne eussent pu être citées plus abondamment.

P. 567, dernière ligne : au lieu de suprématie, lire *primatie*.

2. M. Diomède Cyriaque, — ou pour parler grec Diomedes Kyriakos — est depuis de longues années professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie (grecque-orthodoxe) d'Athènes.

Auteur d'une histoire de l'Église en trois volumes, controversiste distingué, écrivain remarquable par la simplicité élégante du style, il est l'un des hommes qui travaillent avec le plus d'ardeur et de succès à la rénovation intellectuelle de l'Église orthodoxe, plus spécialement de l'Église hellène. Un historien allemand a eu l'heureuse idée de détacher de l'histoire ecclésiastique publiée par Diomedes Kyriakos, la partie qui est pour nous la plus neuve et la plus intéressante, et de nous donner ainsi une histoire de l'Église orientale depuis la conquête de Constantinople par les Turcs jusqu'à la fin du XIXe siècle : A. Diomedes Kyriakos, *Geschichte der Orientalischen Kirchen von 1453 bis 1898*, traduction autorisée, par Erwin Rausch, Leipzig, Deichert (G. Boehme) 1902, 280 p. in-8 (prix : 4 mk.).

La première partie de l'ouvrage contient l'histoire de l'Église orthodoxe sous la domination turque. Après une vue d'ensemble sur la politique suivie à l'égard de l'Église grecque par les sultans, l'auteur fait l'histoire rapide des divers patriarcats grecs de Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, des Églises autocéphales de Chypre, de Géorgie et d'Ibérie. C'est naturellement le patriarche de Constantinople qui est le maître du chœur ; c'est lui qui retient davantage l'attention ; on voit se former à ses dépens les Églises orthodoxes autonomes de Russie en 1589, d'Autriche en 1740, 1868 et 1873 (métropoles respectivement indépendantes de Carlowitz, de Hermannstadt pour les Valaques de Transylvanie, et de Czernowitz pour les Slaves orthodoxes de Bukovine), de Grèce en 1844, de Serbie en 1880 (reprenant ainsi les traditions d'indépendance de l'ancien archevêché d'Ipek), de Montenegro, de Roumanie après 1856, de Bulgarie en 1872 et 1878. L'organisation administrative du patriarcat est brièvement exposée, ainsi que les institutions religieuses et monastiques, tandis que des chapitres spéciaux sont consacrés aux rapports de l'Église grecque avec les protestants et à l'action de l'Église catholique en Orient. C'est sous cette dernière rubrique que vient l'histoire des relations de l'Église grecque avec Venise.

La deuxième partie de l'ouvrage traite de l'histoire de l'Église hellénique depuis la formation du nouveau royaume de Grèce.

La troisième partie concerne plus spécialement l'Église de Russie,

son histoire politique, ses divisions intérieures, ses rapports avec Constantinople, Rome, les protestants, la Pologne.

Enfin la quatrième partie est consacrée aux hérésies et aux schismes considérés du point de vue grec orthodoxe : nestoriens, arméniens, coptes, abyssins, maronites. Une liste finale donne les noms des patriarches de Constantinople depuis 1453.

L'analyse du livre témoigne de l'extrême morcellement de l'exposé. Quand on lit d'un trait tout le livre, l'on est sensible aux défauts de l'ouvrage, aux répétitions, au perpétuel recommencement de toute l'histoire pour chacune de ces églises; mais ces répétitions sont nécessaires peut-être pour la clarté de l'ouvrage. Le problème religieux en Orient n'est pas moins complexe que le problème politique. La mosaïque des confessions religieuses comme celle des nationalités est terriblement confuse et les divisions tranchées permettent de s'y retrouver sans trop de difficultés. Il y a beaucoup à apprendre dans le livre que la traduction allemande de M. Rausch met à notre portée, notamment sur la constitution et le fonctionnement des Églises nationales. L'auteur accepte pleinement la théorie que l'indépendance politique d'un État entraîne de plein droit l'autonomie administrative et religieuse de l'Église, et il tient pour justifiée, dans l'Église hellène comme dans l'Église russe, l'intervention de l'État dans les affaires ecclésiastiques. A cet égard le patriarche de Constantinople, sous le régime turc, jouit d'une autonomie plus complète que les hauts dignitaires ecclésiastiques russes ou hellènes dans le règlement des affaires religieuses. Tout d'abord il refuse de consacrer par son approbation la séparation de l'Église hellénique, à cause de son assujettissement excessif au pouvoir civil. La lecture de chapitres comme celui du schisme bulgare, permet de mieux comprendre l'importance qu'il y a pour les pays balkaniques d'avoir des souverains professant la religion nationale. C'est une nécessité politique, parce que la propagande religieuse, grâce à l'emploi de langues nationales dans la liturgie, à la création d'écoles, constitue le principal travail d'approche en territoire turc contre la domination du sultan, le principal moyen d'agréger provisoirement les hommes de même race, en attendant qu'ils puissent former un corps politique indépendant. C'est encore une nécessité, à cause du voisinage redoutable de la Russie aux mains de laquelle l'orthodoxie est un moyen d'influence politique, une barrière morale contre l'Occident catholique et protestant. Le livre de M. Diomedes Kyriakos donne bien l'idée du formidable mouvement tournant de la Russie qui étend par son argent son influence sur les clients pauvres, les patriarches d'Antioche (Damas) et de Jérusalem, comme elle l'a jadis étendu par son patronage politique sur la Serbie et la Bulgarie. L'on conçoit la raison politique qui a inspiré le silence de la Russie, de la France son alliée, et par contrecoup des autres puissances au moment des massacres d'Arménie, où la Russie ne se souciait point de créer un noyau de nation indépendante capable de lui barrer un jour la route, comme le feront

peut-être les États balkaniques s'ils acquièrent assez de force pour se retourner contre leur nourrice. L'on constate surtout à quel point l'alliance franco-russe est dommageable aux intérêts catholiques en Orient ; elle permet à la Russie de développer sans concurrence efficace son lent travail de pénétration et d'étendre son réseau de missions, de monastères orthodoxes, sur les pays qu'elle considère comme appartenant au futur empire d'Orient.

Les principales faiblesses du livre de Diomedes Kyriakos viennent de son parti pris et de sa haine contre l'Église romaine. Bien qu'une histoire ne soit pas un livre de théologie, l'on sent percer à tout instant chez l'auteur le besoin de polémiser contre le papisme. Le souvenir des croisades lui est encore cuisant. Rien de bon ne peut venir des Latins. Toute fondation d'école, toute mission installée en Orient, toutes les lettres de Pie IX ou de Léon XIII aux Orientaux sont prises en mauvaise part et attribuées à la volonté d'asservir l'Église grecque. Aussi l'auteur témoigne-t-il plus de sympathie pour les protestants que pour les catholiques, et il ne connaît guère que les ouvrages protestants en matière d'histoire. La bibliographie est de ce chef très insuffisante. C'est enfin ce parti pris qui empêche l'auteur de donner le tableau des Églises-Unies avec Rome. Elles se rangent pourtant parmi les églises d'Orient, sinon parmi les églises orthodoxes, et à ce titre elles devraient obtenir une place dans une Histoire des Églises Orientales.

3. Il est difficile en écrivant sur l'Inquisition de ne pas risquer une apologie discrète ou de ne pas se laisser entraîner à publier des livres « vengeurs ». *L'Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, par Henry-Charles Lea, traduite de l'anglais par M. Salomon Reinach, t. I, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1900 (vol. in-12, de 631 pages ; prix : 3 fr. 50), n'échappe pas tout à fait à la seconde alternative. L'auteur a sur l'Inquisition un jugement sévère dont je suis loin de lui faire un grief ; mais il vaudrait mieux dès le début émettre à ce sujet une déclaration de principes de façon que personne ne puisse s'y méprendre. Il est extrêmement fastidieux de rencontrer tout le long d'un volume des épithètes qui semblent renouveler l'ébahissement de l'auteur à chaque pas nouveau qu'il fait dans ce sujet. Le ton de Julien Havet dans son étude sur l'origine de l'Inquisition (voy. *Revue*, 1896, p. 540) est autrement tranquille, sans que ses convictions libérales en soient moins fermes. Dans des chapitres d'érudition, il est agaçant de trouver des moyens de discussion à peine dignes de certains journalistes. L'auteur ne peut s'empêcher de louer un peu les ordres mendiants du XIIIe siècle (p. 345), oh, si peu ! mais il se rattrape à la fin en observant que je ne sais quels religieux, franciscains ou dominicains, l'auteur lui-même n'en dit rien, se virent interdire le ministère à Cordoue, au XVIIe siècle, à cause du relâchement de leurs mœurs. Cela est du pur enfantillage. L'auteur en veut à l'Inquisition. Que n'écrit-il purement et simplement son histoire !

En dépit du ton et de quelques inexactitudes de détail, il y a beaucoup à louer dans ce travail qui coordonne une masse considérable de matériaux. Le volume que nous avons reçu a pour objet « l'origine et l'organisation de l'Inquisition ». Au lieu de se jeter *in medias res*, l'auteur commence par tracer un tableau de « l'Église » au XIIe siècle qui s'intitulerait plus justement les « Noirceurs de l'Eglise », et qui a pour but d'expliquer moins l'origine de l'Inquisition que celle des « hérésies » décrites au second chapitre. Les Cathares et les Vaudois sont les plus répandus de ces hérétiques et ceux dont l'apostolat menaçait le plus l'Église dans sa domination temporelle et spirituelle. Une étude assez longue sur les Cathares introduit l'histoire de la croisade contre les Albigeois, qui elle-même détermine l'habitude des mesures de rigueur contre les hérétiques. Comment l'idée de poursuivre l'hérésie comme un crime par « la persécution » a prévalu au XIIIe siècle, comment les ordres mendiants, surtout les Frères-Prêcheurs avaient acquis les aptitudes spéciales au rôle d'inquisiteurs, comment l'Inquisition enfin s'établit dans la première moitié du XIIIe siècle par la collaboration des pouvoirs séculier et religieux, c'est ce que l'auteur étudie en achevant sa première partie.

La seconde partie du volume est consacrée à décrire l'organisation de l'Inquisition, la procédure mise en œuvre, l'extraordinaire emploi des témoignages, le peu de liberté de la défense, enfin les pénalités diverses prononcées contre les hérétiques depuis la simple flagellation ou le pèlerinage imposé en expiation jusqu'à la confiscation et jusqu'à la peine de mort.

Le plan est clair, bien suivi, un peu surchargé de développements étrangers au sujet, comme ce qui concerne l'origine des ordres mendiants ; mais on retrouve sans peine l'enseignement utile grâce à la bonne ordonnance de l'ouvrage. M. Paul Fredericq, dans l'introduction, a résumé l'historiographie de l'Inquisition. Il n'est pas douteux que le travail de M. Lea ne serve de point de départ à de nouveaux travaux, et M. Salomon Reinach a rendu un réel service en le mettant à portée des lecteurs français.

4. L'on a plaisir à signaler un excellent ouvrage comme celui de M. Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Enstehung der grossen Hexenverfolgung*, Munich et Leipzig, R. Oldenbourg, 1900, 1 vol. in-8, 538 pages (prix : 10 mk.). Que le titre du livre n'induise pas en erreur ; ce n'est pas de l'Inquisition que traite ce livre ; il n'en est parlé que dans la mesure où l'inquisition se relie au sujet principal qui est la sorcellerie, les procès de sorcellerie et la persécution dirigée contre les sorciers jusqu'à la fin du XVIIIe siècle.

Toute sorte d'imaginations populaires, de pratiques païennes survivant au paganisme, de croyances religieuses et de doctrines chrétiennes ont collaboré à la formation de l'idée de sorcellerie qui est elle-même très riche d'éléments particuliers : elle comprend toutes

les variétés possibles de maléfices, depuis le simple empoisonnement et la propagation des maladies contagieuses, jusqu'au philtre amoureux et depuis le mauvais œil jusqu'à l'art de faire tomber méchamment la grêle sur le champ du voisin ; elle fournit à ses adeptes le moyen de se transporter subitement à distance à travers les airs, de se transformer ou de transformer autrui en chèvre ou en souris, d'avoir avec les démons des entretiens, des pactes, des rapports charnels, de prendre part au sabbat, etc., etc.

La sorcellerie pouvait être envisagée simplement dans ses conséquences, et c'est ce que faisait la loi civile dans l'empire romain et chez les barbares, lorsqu'elle punissait les dommages infligés à autrui, sans s'inquiéter de savoir par quels moyens ils avaient été causés ; mais plus tard la sorcellerie fut considérée comme délictueuse en elle-même en raison des rapports supposés qu'elle impliquait avec une créature malfaisante comme le démon. La divination qui avait fait une partie régulière du culte païen fut proscrite par les empereurs chrétiens quand la simple adoration des divinités païennes était encore permise. Elle se trouva introduire dans la législation impériale un principe, qui devait servir de noyau d'agrégation aux idées similaires, à mesure que s'enrichissait le concept de sorcellerie. L'assimilation des faux dieux à des démons, très ancienne chez les chrétiens, avait reçu son passeport dans la doctrine de saint Augustin qui, très familier avec les idées manichéennes, trouvait dans l'activité démoniaque l'explication d'une foule de phénomènes. Les mesures de répression prises par les conciles et passées ensuite dans la loi civile donnaient un point d'appui aux croyances populaires au sujet de la réalité de la sorcellerie et de l'efficacité de ses pratiques.

C'est à partir de l'an 400 que M. Hansen poursuit le développement législatif concernant la sorcellerie ; il prend de l'extension à mesure que l'on attribue davantage de phénomènes à l'action des maléfices. L'impuissance dans le mariage qui servait fréquemment à solliciter des annulations de mariage entre époux mal assortis entraînait une incapacité radicale de contracter de nouveaux mariages ; tandis que l'impuissance due à un maléfice et limitée à une personne particulière laissait une porte ouverte à la possibilité d'un mariage nouveau. La tentation devenait très grande d'arguer de l'impuissance pour faire dissoudre une première union et du maléfice pour s'assurer le bénéfice d'une seconde. Le droit canonique dut s'occuper de la matière.

C'est au XIIIe siècle que se constitue définitivement la théorie de la sorcellerie. Jusque-là on avait surtout poursuivi dans les pratiques de sorcellerie le dommage matériel qui en ressortait pour le prochain. De même que la croyance naïve au démon, les aveux arrachés par la torture aux accusés (procès du préfet Mummolus accusé d'avoir fait périr par maléfice les enfants de Frédégonde) avaient travaillé à établir dans les esprits l'idée que la sorcellerie avait une réalité et une efficacité. Elle avait bien ses incrédules, comme Jean de Meung dans le *Roman*

de la Rose, Roger Bacon dans son *De nullitate magiae*. Mais les scolastiques n'eurent garde de délaisser une si magnifique matière à exercer leur dialectique. Ils démontrent par l'autorité des Pères que l'action du démon dans les maléfices est réelle. Après avoir élevé cette doctrine à l'état « d'opinion commune parmi les théologiens », il leur restait à raisonner sur les modes de communication entre les hommes et les démons, et notamment sur la possibilité d'un pacte entre eux. A partir du milieu du XIIIe siècle, l'idée du pacte avec l'esprit malin est assez généralement acceptée, aussi bien que celle des rapports charnels entre démons et humains, du vol des sorcières à travers l'atmosphère, etc.

C'est ici que l'Inquisition entre en scène. Elle avait reçu pour mission spéciale d'extirper l'hérésie, de poursuivre les apostats, les idolâtres, les serviteurs du démon ; l'analogie de la sorcellerie avec l'hérésie déjà établie dans l'opinion publique et dans celle des théologiens devait trouver bientôt son expression juridique surtout lorsque la persécution dirigée contre les Cathares eut amené les inquisiteurs à recueillir toutes sortes de dénonciations et à établir un rapport entre les réunions secrètes des hérétiques et la fréquentation du sabbat.

Toutefois jusque vers l'an 1400, une différence considérable subsiste entre les procès de sorcellerie, instruits devant l'Inquisition — qui brûle les sorciers présumés coupables de fréquenter le sabbat et de servir le démon — et ceux qu'instruit l'autorité séculière, laquelle se contente de réprimer les délits effectifs attribués plus ou moins justement à des causes mystérieuses telles que les pratiques de l'envoûtement et des philtres. Mais à partir de 1400, cette différence disparaît peu à peu. Le crime de sorcellerie tend à devenir partout un crime contre la religion, également punissable de mort devant toute sorte d'autorités. C'est ainsi que la persécution des sorciers devient peu à peu générale à partir de 1430, avec tendance à faire des victimes surtout parmi les femmes, fort malmenées dans la littérature vertueuse de l'Inquisition pour leur perversité native, leur inclination au mensonge et à la sensualité, leur aptitude à subir l'influence du démon. Le tableau de cette persécution folle est arrêté par l'auteur à l'année 1540, parce qu'il n'intervient aucun facteur nouveau dans l'histoire et la transformation des idées au sujet de la sorcellerie, et que le nombre des procès étudiés n'ajouterait rien d'essentiel à la connaissance de ce triste exemple d'aberration donné par l'esprit humain.

M. Hansen a publié à part tout un recueil de pièces qui appuie et justifie les développements de son livre.

5. M. T. Crépon des Varennes s'occupe de la *Nomination et institution canonique des évêques*, *Élections*, *Pragmatiques-Sanctions*, *Concordats* dans un petit volume (Paris, Téqui, 1903), avec la préoccupation évidente des luttes actuelles. Une excursion à travers l'histoire lui fournit la matière de considérations intéressantes, qui offrent tous les avantages comme aussi les inconvénients des vues à vol d'oiseau. Le

livre est écrit agréablement. Il contient en appendice quelques textes, tels que la bulle de Léon X révoquant la Pragmatique-Sanction de Bourges, et le titre 2 de la constitution civile du Clergé.

6. Qu'il suffise de signaler l'étude de Dom Chamard sur *Le Linceul du Christ* (Paris, Oudin), nettement favorable à l'authenticité de la relique, sans entrer dans l'exposé général de la question. Les efforts désespérés de quelques érudits pour accréditer la relique dont M. Ulysse Chevalier et M. de Mély ont si bien montré le peu de valeur tendent à développer le scepticisme historique et religieux. Quand on voit pareil étalage de discussion érudite en faveur de thèses démontrées fausses par toutes les bonnes règles de critique, on incline à se demander ce qu'il peut y avoir de vrai dans quantité d'allégations autrement importantes pour la vérité religieuse que le plus ou moins d'authenticité du linceul de Turin et pour lesquelles on ne fait pas plus de frais d'érudition et d'apparat scientifique. Sûrement le but de Dom Chamard n'est pas d'engendrer le scepticisme, mais on obtient parfois les fins les plus contraires à ses intentions et à ses prévisions.

7. Un seigneur manceau qui fit deux fois le voyage de Terre-Sainte en 1519 et en 1533, a laissé une relation de son second voyage qui est éditée aujourd'hui sans apporter des renseignements bien nouveaux, et où quelques traits de mœurs curieusement observés n'empêchent pas des inexactitudes : *Relation de Terre Sainte* (*1533-1534*), par Greffin Affagart, publiée par J. Chavanon, Paris, Lecoffre, 1902, in-8, xxviii-242 p. Les fautes d'impression sont assez nombreuses.

8. *Andegaviana* (1re série), par M. F. Uzureau, 1 vol. in-8°, Angers, Siraudeau, et Paris, Picard, 1904, est un volume de Mélanges concernant l'histoire de l'Anjou. On y trouve des pièces sur toutes sortes de sujets : Demoiselles angevines à Saint-Cyr, la Vendée angevine en 1796, Charette, Bonchamp, les Angevins chevaliers de Malte, etc., etc...

9. Le même auteur publie une étude intéressante : *Le Serment de liberté et d'égalité et l'administrateur du diocèse d'Angers*, Lille, Morel, 1903 (50 pages) sur l'un des nombreux serments exigés des prêtres pendant la Révolution. Il y reproduit les principes émis à ce sujet par un prêtre de Saint-Sulpice, M. Milloc, dont les écrits sont conservés au séminaire d'Angers.

Hagiographie. — 1. Dans le cadre de la *Vie de saint Ouen évêque de Rouen* (*641-684*) (Paris, Lecoffre, 1902, 1 vol. in-8, 394 p.), Mr. Vacandard nous donne une bonne « Étude d'histoire mérovingienne », un large tableau des institutions en vigueur dans l'Église franque au viie siècle. Familier de la cour et du palais mérovingien où il avait connu Éloi le futur évêque de Noyon, Sulpice de Bourges, Paul de Verdun, Didier de Cahors, le jeune Dadon monté sur le siège de Rouen reçut plus tard le nom d'*Audoenus Audoinus*, qui a donné dans la langue populaire celui de saint Ouen. L'action épiscopale d'Ouen, sa présence dans les conciles, sa participation aux fondations

monastiques (Fontenelle et Jumièges), son influence sur la politique générale, donnent à M. Vacandard l'occasion de nous tracer une série de tableaux extrêmement soignés des monastères, des palais mérovingiens, de l'éducation du clergé séculier, de l'organisation des paroisses, des mœurs païennes survivant dans la Gaule chrétienne. Une connaissance très étendue des textes, vies de saints, chroniques, canons conciliaires donne à ses études une précision, à ses exposés une netteté qui laisse fort peu de chose à désirer. De nombreux articles spéciaux sur différents points de l'histoire mérovingienne l'avaient préparé à écrire ce livre. Les notes contenant les renvois à ces articles forment une utile bibliographie pour qui voudrait approfondir l'histoire de l'Église de France sous les Mérovingiens.

2. La collection « Les Saints » dirigée par M. Henri Joly s'accroît régulièrement de volumes nouveaux. M. E. Vacandard y publie *Saint Victrice, évêque de Rouen* (IVe-Ve siècle) Paris, Lecoffre, 1903. Une connaissance approfondie des antiquités de la Gaule chrétienne, une critique aussi informée que prudente, lui permet de tracer moins encore la vie de Victrice qu'un tableau de l'Église des Gaules au temps de saint Martin et de faire voir les rapports des évêques du IVe siècle, avec les pontifes de Rome, avec leurs collègues dans l'épiscopat, avec l'empire vieillissant, avec les populations païennes qu'ils avaient à convertir. Excellent petit livre d'une collection qui a tenu jusqu'à présent la plupart de ses promesses.

3. M. G. Kurth aborde l'histoire de *saint Boniface*, Paris, Lecoffre, 2e éd., 1902. Le récit très sobre, très simple, très clair, suit l'apôtre de l'Allemagne dans toutes ses missions de Thuringe, de Bavière, en Gaule où il travaille à la réforme de l'Église franque. La fondation du monastère de Fulda a particulièrement inspiré l'auteur dont le style s'anime et se colore pour peindre la forêt de Buchonie où s'enfonce Sturmi, le disciple de l'apôtre, pour y découvrir l'emplacement où s'élèvera la forteresse du christianisme, où le tombeau de saint Boniface devait fixer le centre religieux de l'Allemagne. La correspondance malheureusement très clairsemée de saint Boniface fait connaître quelques-unes des belles âmes de son temps, la pieuse Lioba entre autres, qui ont été les auxiliaires de l'apôtre. La biographie repose sur un fonds solide de connaissances, mais l'auteur en a écarté tous les problèmes d'érudition, notamment ceux qui concernent la réforme de l'Église franque. Mais il a lu les textes. Il rapporte (p. 4) la curieuse coutume des grands propriétaires saxons, d'ériger de hautes croix sur leurs terres ; les chrétiens, à défaut d'église, se réunissaient autour de ces croix pour y prier.

4. M. l'abbé Paul Franche présente, dans la même collection, la vie de *Sainte Hildegarde*, 1903, qui sera une révélation pour beaucoup de lecteurs. Il n'était peut-être pas nécessaire d'esquisser, dans l'Avant-propos, un tableau historique du XIe siècle, très difficile à donner en un pareil raccourci avec la précision nécessaire. Les lecteurs du livre

auront sans doute la culture générale que l'auteur souhaite mais qu'il n'est pas en son pouvoir de leur donner. Dans un récit un peu trop fleuri de métaphores, d'exclamations, de phrases à effet oratoire, mais animé, vivant et intéressant, l'auteur nous retrace la carrière de cette religieuse qui est sainte sans être canonisée, et qui a exercé sur le monde religieux de son temps par ses écrits, sa correspondance, ses voyages, une action que l'historien de la mystique allemande, Preger, ne craint pas de comparer à celle de saint Bernard lui-même.

5. C'est encore une religieuse, carmélite cette fois, dont la biographie nous est donnée par le prince Emmanuel de Broglie dans la vie de *La Bienheureuse Marie de l'Incarnation, Madame Acarie* (*1566-1618*), Paris, Lecoffre, 1903. Cependant ce n'est pas tant la vie de la religieuse que celle de la femme du monde qui est d'un intérêt unique. Femme pratique, merveilleusement entendue aux intérêts de son mari, un ligueur tombé en disgrâce, et à l'éducation de ses enfants, tenant par ses relations à la bourgeoisie et au grand monde, à la magistrature, à la Sorbonne et à la Cour, par sa piété à saint François de Sales, à M. de Bérulle, à André du Val, Madame Acarie est une personne extrêmement attirante par l'intérêt de sa vie intérieure, mais aussi par les entours mondains, je veux dire non monastiques de son existence. L'auteur se meut à l'aise dans le monde du temps et fait bien voir la liaison de la vie de Madame Acarie avec les divers courants d'idées politiques, religieuses, de cette époque de transition entre la Ligue et la monarchie de Louis XIII et de Richelieu.

6. Cent ans plus tard, c'est un autre saint *Le Bienheureux Grignion de Montfort* (*1673-1716*) étudié par M. Ernest Jac (Paris, Lecoffre, 1903) qui fonde en France deux sociétés religieuses, celle des Filles de la Sagesse avec le concours de Mlle Trichet, en religion Sœur Marie de Jésus, et celle des missionnaires formant la Compagnie de Marie. M. Jac raconte avec beaucoup de simplicité et de charme la vie de cet élève de Saint-Sulpice, ses courses apostoliques dans les provinces de l'Ouest, son zèle à prêcher des missions dans les paroisses. Le récit des deux fondations laissées par le saint entrecoupe celui des missions et repose de ce qu'il y a de fatigant et de monotone dans le recommencement perpétuel des mêmes travaux, des mêmes oppositions, des mêmes succès. Sans dissimuler le grain d'originalité de son héros, M. Jac nomme souvent les jansénistes en général comme les auteurs des déboires soufferts par Grignion de Montfort. Tout en effet, chez lui, sa doctrine, son zèle pour répandre l'usage des sacrements était contraire à leur esprit. Il semble néanmoins que le récit devrait contenir plus souvent un commencement de preuve contre eux. La présence ancienne de Monsieur de Saint-Cyran à Poitiers, du temps déjà lointain de M. de La Rocheposai, n'est pas une preuve que ce sont bien les jansénistes qui ont troublé l'activité du bienheureux dans le Poitou.

7. La vie de *Saint Alphonse de Liguori* (*1696-1787*) est comme celle

de Grignion de Montfort, la vie d'un zélé missionnaire, fort ennemi des doctrines et de la piété jansénistes. Sa carrière se déroule dans l'Italie méridionale, dans le royaume de Naples, au XVIIIe siècle. Elle est racontée par le baron ANGOT DES ROTOURS, Paris, Lecoffre, 1903, en un volume simple, de lecture facile. Toute la longue existence de saint Alphonse s'est consumée dans les travaux obscurs, dans les détails infinis et inépuisables du ministère des âmes. C'est là son originalité s'il en a une. Son esprit manquait un peu de puissance. Confiné dans l'Italie méridionale, à une époque particulièrement ingrate, il ne s'élève point à la conception des remèdes d'ordre général qui pourraient faciliter au peuple l'acquisition de meilleures pratiques sociales et indirectement celle d'un gouvernement moins sot et moins despotique. Son activité se tourne exclusivement, dans l'acceptation résignée de ce qui est, à sanctifier individuellement les âmes. De même les nombreux écrits de saint Alphonse, si appréciés des âmes pieuses, pleins des effusions de sa piété personnelle et de son amour de Dieu, ont moins d'envergure et moins de solidité intellectuelle que ceux de saint François de Sales : du moins sa doctrine morale inspirée tout à la fois des principes de la théologie chrétienne et d'une expérience très longue et très réfléchie, a-t-elle exercé une influence considérable sur la pratique du sacrement de pénitence. L'auteur eût peut-être bien fait de consacrer de plus longs développements à caractériser ses théories morales, à tracer leur influence dans la suite de l'histoire.

Une des missions providentielles de saint Alphonse a été de répandre la pratique de la communion fréquente parmi les bons chrétiens à l'encontre des habitudes jansénistes. Mais pourquoi l'auteur a-t-il cru devoir, dans son introduction, rééditer l'histoire mal garantie du complot de Bourg-Fontaine ? Il y a tant de bonnes armes contre le jansénisme qu'on ne s'explique pas la persistance en aller prendre de mauvaises.

8. Signalons une édition très intéressante des *Lettres de sainte Thérèse* de Jésus, réformatrice du Carmel, traduites par le R. P. GRÉGOIRE DE SAINT-JOSEPH, des Carmes déchaussés, Paris, Poussielgue, 1900. Au début, l'on n'avait pas toujours accordé grande attention à ses lettres qui, disait le docteur Sobrino, en parlant d'une série fort belle, « ne contiennent rien d'important au point de vue de l'histoire et de la doctrine ». Des considérations de prudence et de charité empêchèrent aussi pendant longtemps la divulgation de certaines lettres. Le traducteur a donc pu faire une œuvre considérable en traduisant à nouveau les lettres éditées d'après les autographes de la sainte ou les copies authentiques que détenaient les Pères Carmes, et en insérant dans la collection soit des lettres entières, soit des fragments que l'on avait omis ou négligé de publier jusqu'à présent en français.

INSTITUTIONS. — 1. L'affaire si importante et si difficile à traiter de la propriété et des biens ecclésiastiques a donné lieu à des travaux de proportions restreintes, mais d'une réelle valeur. C'est d'abord pour la

période du IVe siècle, M. Pierre-Fourneret qui étudie *Les Biens d'Église après les Édits de Pacification, Ressources dont l'Église disposa pour reconstituer son patrimoine* (Paris, Walzer, 1902, 1 vol. gr. in-8 de 149 pages). S'aidant d'une minutieuse étude des édits, il note, autant que le permettent les textes, les restitutions qui furent opérées en 311 et en 313; il passe ensuite aux ressources qui viennent à l'Église de la libéralité des fidèles, les unes réglementées par l'Église et donnant lieu à une perception régulière comme les prémices, les dîmes, les frais de funérailles, les autres échappant par leur nature à toute réglementation, tels que les legs et donations pieuses. Les biens-fonds de l'Église ont pour origine tantôt la donation directe, tantôt l'acquisition à prix d'argent faite par l'Église même grâce à l'affectation et l'immobilisation de sommes d'argent. Ces propriétés domaniales obligèrent de créer une administration particulière. Enfin les empereurs agirent par voie législative en faveur de l'Église et facilitèrent la constitution de son patrimoine. Une étude approfondie des sources, une connaissance du droit romain plus étendue qu'on ne la rencontre généralement chez les ecclésiastiques, ont permis à l'auteur de marquer brièvement mais nettement ce que l'on sait sur ces différents points, et de faire le départ entre ce qui est certain, douteux ou controversé. Excellent travail de doctorat, dont l'auteur est bien préparé à nous donner plus tard le travail qu'il nous promet sur l'organisation ultérieure du patrimoine ecclésiastique et sur le fonctionnement des institutions qui le visent.

2. Grâce aux mesures législatives et aux largesses impériales énumérées par M. Fourneret, grâce à la sagesse aussi de l'administration ecclésiastique, les biens de l'Église ne tardèrent pas à devenir considérables, non seulement à Rome, mais aussi dans les différents pays. En Gaule, les Mérovingiens avaient continué la tradition impériale sur ce point et sans que l'on puisse en donner une démonstration absolument formelle, les historiens estiment au tiers environ, la partie du territoire de la Gaule qui était propriété d'Église. « Voici notre fisc qui est demeuré tout appauvri, disait Childéric, d'après Grégoire de Tours, toutes nos richesses ont passé aux églises » (*Hist. Franc.*, l. VI, c. 46). Aussi les rois mérovingiens cherchèrent-ils à rentrer en possession de certaines parties de ces biens, tout au moins à en ravoir la disposition utile. Les troubles du temps, les partages périodiques du royaume, l'indiscipline des armées occasionnaient bien des déprédations, facilitaient des spoliations contre lesquelles l'Église essayait de se défendre par les peines décernées en concile. L'on discute beaucoup pour savoir s'il faut ranger parmi les modes de spoliation déguisée, les « précaires verbo regis » c'est-à-dire l'instance en vertu de laquelle un prince obligeait un évêque, un abbé, une Église, de céder à une tierce personne pour un temps plus ou moins long, l'usage d'une terre, mais non la propriété. Dans une savante dissertation, *Les Precariae verbo Regis avant le concile de Leptines de 743*

(Louvain, Peeters, 1900), M. Bondroit discute l'existence de ces précaires qu'à l'encontre de M. Hauck, il considère comme très douteux pour l'époque mérovingienne proprement dite. Le capitulaire de Leptines qui a pour auteur Carloman, est le premier texte qui atteste d'une manière formelle la concession de biens d'église en précaires. Toutefois il n'est pas impossible que Charles Martel ou d'autres princes plus anciennement aient établi des précaires sur des biens ecclésiastiques en usurpant sur les droits de l'Église ; mais les textes ne le disent pas formellement. Le plus difficile à interpréter est le canon I du troisième concile du Paris ; c'est celui qui fournit le thème principal de la discussion entre M. Hauck et M. Bondroit.

3. Ce dernier écrivain était d'autant plus qualifié pour une controverse de ce genre qu'il avait traité plus au long, dans un ouvrage très solide et très érudit, de la capacité de posséder qui appartient à l'Église et du droit souverain de propriété ou de disposition que le roi s'attribuait sur le patrimoine ecclésiastique au temps des Mérovingiens : A. Bondroit, *De capacitate possidendi Ecclesiae necnon de regio proprietatis vel dispositionis dominio in patrimonio Ecclesiastico Ætate Merovingica* (*A. 481-751*), Louvain, Linthout, 1900 (264 p. in-8). Une première partie sert à établir quelle a été en Gaule, d'après les souverains pontifes et d'après les conciles francs, l'étendue du droit de posséder dans l'Église franque. Une seconde partie étudie d'abord la capacité juridique de l'Église d'après le droit romain et le droit germanique, puis l'origine et les titres plus ou moins sérieux du roi à exercer un droit de disposition ou de haut domaine sur les propriétés de l'Église. L'auteur s'arrête provisoirement au temps de Charles Martel. Les nécessités d'un programme de doctorat ont sans doute obligé M. Bondroit à rédiger sa thèse en latin. Un livre de cette valeur mériterait d'être mis en français. Pourquoi l'auteur ne s'y résoudrait-il pas au moment où il publiera la suite de ces études où l'on goûtera également la sûreté d'information, la vigueur de raisonnement et la lucidité de l'exposition.

4. La seconde partie du XIIe siècle est une période d'organisation pour le droit canonique. On en peut juger par le nombre des commentaires qui ont pour thème général l'ouvrage de Gratien, aussitôt qu'il eut donné sa collection de Décrétales. L'un de ces commentaires que les manuscrits attribuent à Maître Rufin fait aujourd'hui l'objet d'une édition savante très soignée, de la part d'un professeur de l'Université allemande de Prague, le Dr Heinrich Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, Schoeningh, 1902, CLXXXIII-570 pages in-8°. Prix : 26 mk = 32 fr. 50. Une copieuse introduction nous apporte une description détaillée des manuscrits de Paris, Avignon, Alençon, Moulins, Bruges, Troyes, Berlin, qui ont été mis à contribution, et dont quelques-uns représentent des témoignages de premier ordre pour l'ancienneté et le soin de l'exécution. L'attribution du commentaire à un auteur du nom de Rufin, formulée sans ambages

par de bons manuscrits est encore confirmée par le rapport de dépendance où se trouve un plagiaire connu de Rufin, Jean Faventinus, à l'égard de l'ouvrage contenu dans les manuscrits et par la vérification dans ces mêmes manuscrits des citations de Rufin qui sont éparses dans les gloses et les commentaires de ses successeurs. Ce qui est plus délicat, c'est d'identifier l'auteur du commentaire avec un personnage déjà connu du nom de Rufin. Le Dr Singer découvre son auteur en la personne d'un évêque d'Assise dont on sait qu'il siégea au concile de Latran en 1179 et qu'il figure comme témoin en 1180 dans un document du Mont-Cassin. L'identification proposée déjà par l'auteur en 1890, acceptée par Thaner, ayant été aigrement combattue par M. Schulte, il vaut peut-être la peine d'en esquisser les principales preuves. Assise vénérait en un martyr saint Rufin, mort en 236, son premier évêque. La rareté du nom de Rufin dans les parties de l'Italie autres que l'Italie centrale nous prédispose à chercher dans l'Italie centrale l'origine ou la résidence du décrétaliste Rufin qui emploie dans sa *Summa decretorum* des expressions fréquentes en Italie centrale, et notamment à Assise : telle la qualification de *prior* constamment donnée par Rufin au principal dignitaire des chapitres de chanoines réguliers. L'évêque d'Assise dans le document du Mont-Cassin est appelé *Magister Rufinus*, ce qui cadre bien à son identification avec un ancien professeur de droit canonique. L'origine italienne et probablement *assisienne* de Rufin explique le soin que met l'auteur de la *Summa* à développer les privilèges du siège romain duquel Assise ressortissait régulièrement comme à son siège métropolitain : *Civitas nostra Roma*, ou encore *sicut nostra Roma*, lisons-nous dans la *Somme de Rufin*. Tous ces arguments ne sont point de premier ordre, et la démonstration n'est, je pense, acceptable que parce que l'on ne voit guère quel autre Rufin substituer à celui que propose M. Singer.

Qu'il ait été ou non l'évêque d'Assise de 1179, l'auteur de la *Somme* a certainement enseigné le droit canonique à Bologne. Le témoignage de son disciple Étienne et la tradition de l'École de Bologne s'accordent ici avec une foule de traits de son œuvre qui supposent un auteur familier avec toute l'organisation ecclésiastique et avec toutes les particularités du diocèse de Bologne et de la région. Presque autant que l'identification avec Rufin d'Assise, l'origine italienne de l'auteur de la *Summa* tient à cœur au Dr Singer qui s'efforce de la démontrer contre M. Thaner.

La *Summa decretorum* revêt une importance particulière, de ce fait qu'elle offre le premier véritable commentaire exégétique du Décret de Gratien, non point une glose continue, mais un commentaire se tenant et formant par lui-même un ouvrage. Il semble avoir eu en vue l'instruction des théologiens qui abordent l'étude du droit canonique sans connaître les principes du droit civil. Les citations de Gratien dans la *Somme* de Rufin, doivent être utilisées pour la critique et l'établissement du texte même de Gratien. M. Singer

recherche avec sagacité quelles ont été les sources profanes ou sacrées, canoniques, théologiques, exégétiques de Rufin. S'il est le même personnage que l'évêque d'Assise, il dut mourir vers 1190 ou 1191, puisqu'en 1192 le siège de cette ville était occupé par un nouvel évêque, Guy d'Assise.

5. Signalons à nos lecteurs deux brochures de M. Paul Fournier où l'on retrouvera son érudition et sa précision ordinaires : dans l'une *Une preuve de l'authenticité de la Somme des Sentences attribuées à Hugues de Saint-Victor*, Paris, Picard (11 pages in-8°) il ajoute aux témoignages que l'on possédait déjà en faveur de l'attribution traditionnelle, deux autres témoignages propres à montrer « que les hommes du XIIe siècle tenaient la Somme pour un écrit de Hugues ».

6. L'autre travail de M. Paul Fournier, *Deux controverses sur les Origines du Décret de Gratien* a paru dans la *Revue* (1898, p. 97 et 253) et a été tiré à part, Paris, Picard (51 pages in-8°). Je rappelle seulement que l'auteur y a démontré nettement que Pierre Lombard a utilisé le Décret de Gratien dans son ouvrage des *Sentences* et mis ainsi hors de doute l'antériorité du Décret. En second lieu, quant au moment de la composition respective des deux ouvrages, il a rendu très vraisemblables : pour le Décret, la date de 1140 ou une époque plus voisine de 1140 que de 1150, et pour les *Sentences*, que l'on savait composées après 1145, une date très peu postérieure à 1150. Dans le tirage à part de ce savant travail il faut corriger (page 50, ligne 7) le mot Thuringe en celui d'Autriche qui est la leçon de l'article dans la *Revue*.

7. Le R. P. Héribert Holzapfel, O. F. M. publie dans la collection du Séminaire historique de Munich, un opuscule *St Dominikus und der Rosenkranz* (München, Lentner, 1903, 47 p. in-8 ; prix 0 m. 60 pf. — 0 fr. 75 c.). Sa thèse est de démontrer que saint Dominique n'a ni inventé ni rendu populaire la dévotion du Rosaire ; que celle-ci n'existait pas encore au milieu du XVe siècle, que son véritable auteur fut Alain de la Roche, religieux à imagination fertile, qui, ayant inventé, au dire des Bollandistes, la dévotion *a capitate ad calcem*, la mit à la mode à la fin du XVe siècle, en même temps que les confréries du rosaire. L'essentiel de la thèse est vrai et la démonstration du P. Holzapfel solide ; il ne reste rien à saint Dominique du rôle qu'on lui attribuait autrefois dans l'invention ou la diffusion du Rosaire. Toutefois il convient de rappeler qu'il entre bien des éléments dans le Rosaire : les différentes prières, l'habitude de les défiler sur des grains, la répartition en séries, la méditation des mystères de la vie de Jésus-Christ et de la sainte Vierge. Or si l'on prend ces différents éléments à part, l'on constate qu'ils existaient presque tous antérieurement à Alain de la Roche et que le chartreux Dominique Prutenus (de Prusse) dans le premier quart du XVe siècle inaugura la pratique des mystères ajoutés à la première partie de l'*Ave Maria*, la seule alors en usage, et l'invitation à méditer sur quelque pieux mystère. L'on trouvera d'excellentes indications sur ce sujet dans les articles du R. P. Thurston

parus dans le *Month*, 1900, pp. 403-418, 513-527, et 1901, pp. 67-79, 172-188, 286-304 et 383-404, que M. Boudinhon a résumés en les traduisant dans la *Revue du Clergé français* 1er décembre 1901. La brochure du R. P. Holzapfel complète les renseignements qui touchent Alain de la Roche, en citant les amusantes élucubrations, récits de vision, révélations, par lesquelles il pensa autoriser ses innovations.

8. Le même auteur publie dans la même collection un opuscule sur les Monts-de-Piété au moyen âge : Héribert Holzapfel O. F. M., *Die Aufänge der Montes Pietatis (1462-1515)*, Munich, Lentner, 1903 (150 p. petit in-8; prix : 3 mk. 60/pf. = 4 fr. 50). Cet ouvrage, très supérieur au précédent, contient une bibliographie précieuse des sources éditées, un résumé de toute l'histoire : création première à Pérouse, organisation, développement des Monts-de-Piété. Le rôle du Bienheureux Bernardin de Feltre est bien mis en lumière ainsi que les discussions et les objections soulevées à propos de la nouvelle fondation. On tournait contre les Monts-de-Piété les décisions de l'Église contre l'usure et les controverses dégénérèrent souvent en personnalités violentes et peu chrétiennes. Toute sorte d'intérêts menacés se couvraient d'un faux zèle pour attaquer l'institution que l'Église maintint néanmoins, à cause de ses bons effets indéniables. Le concile de Trente rangea les Monts-de-Piété parmi les institutions de bienfaisance qu'il demandait aux évêques de prendre sous leur protection et sous leur surveillance. L'auteur remarque avec raison qu'une histoire complète des Monts-de-Piété à leurs débuts ne deviendra possible que lorsque le dépouillement des Archives municipales et diocésaines sera plus avancé.

Angleterre. — 1. La librairie Macmillan édite une œuvre qui promet d'être de tout point remarquable, une Histoire de l'Église d'Angleterre jusqu'à la fin du XVIIIe siècle : *A History of the English Church*, écrite sous la direction du Rév. W. R. W. Stephens, doyen de Winchester, et du Révérend William Hunt. L'ouvrage aura sept volumes. Les directeurs de la publication se sont assuré la collaboration de M. James Gairdner et des Révérends Capes, Frère, Hutton et Overton. Chaque volume traitant une période bien déterminée sera indépendant, bien que la série des volumes soit calculée de façon à traiter l'ensemble du sujet avec proportion et équilibre. Le premier volume paru a pour auteur le R. W. Hunt : *The English Church from its foundation to the Norman Conquest 597-1066*, London, Macmillan, 1899, (1 vol. 444 p.) Le récit est mené depuis la première évangélisation du pays jusqu'à la conquête de l'Angleterre par les Normands en 1066. Un simple coup d'œil sur les missions bretonnes fonctionnant sur le sol de la Grande-Bretagne parmi les Brites et les Scots et refoulées avec ces peuples lors de l'installation dans le pays des Angles et des Saxons, introduit l'histoire du moine Augustin envoyé par Grégoire le Grand et réussissant à baptiser le roi de Kent, à fonder

l'Église de Cantorbéry, qui groupera plus tard sous son hégémonie les églises de Bretagne. Tout le VIIe siècle est rempli par les efforts des missionnaires pour avancer la conversion du pays. Les religieux Scots y viennent travailler de leur côté ; mais la divergence de leurs traditions, notamment pour la célébration de la fête pascale, leur monachisme étroit, leus ascétisme exagéré, surtout leur difficulté à se plier aux nécessités d'une organisation diocésaine rendit nécessaire leur élimination à la suite de la conférence de Whitby (664). La prédominance des traditions romaines rendit plus facile l'organisation d'une église nationale qui, à son tour, favorisa l'unification politique du pays. Celle-ci néanmoins, durant toute la période antérieure à la conquête de l'Angleterre par les Normands, ne progressa que péniblement au milieu des luttes civiles entre les divers royaumes, puis parmi les troubles occasionnés par les invasions danoises. L'Église elle-même et les institutions monastiques qui eurent un rôle si particulier dans ce pays souffrirent des calamités publiques et durent se réformer à plusieurs reprises. Plus étroitement unie à l'État après les invasions danoises, l'Église est aussi exposée à plus de dangers de décadence. Elle conserve un caractère étroitement « insulaire », si l'on excepte toutefois les tentatives d'évangélisation de ses missionnaires parmi les peuples de même race en Germanie. La mission de Théodore de Tarse comme archevêque de Cantorbéry en 668, l'envoi de légats à deux reprises sont des signes de l'allégeance de l'Église d'Angleterre à l'égard du siège romain ; mais les interventions directes de Rome dans les affaires de l'Église anglaise sont rares et n'empêchent pas un lien filial de vénération pour le pontife romain.

2. Le volume suivant du Rev. W. R. W. Stephens, doyen de Winchester, *The English Church from the Norman Conquest to the Accession of Edward I* (*1066-1272*), London, Macmillan, 1901, embrasse une période de deux siècles et retrace les efforts de l'Église d'Angleterre pour se soustraire à l'action envahissante des rois importés de France. Les pontifes de Rome offraient dans cette lutte un utile point d'appui qui ne fit défaut ni à saint Anselme ni à Thomas Becket, mais ils gâtèrent l'heureux effet de pareils bienfaits par la conduite impolitique de leurs légats et les exigences pécuniaires qui firent prendre au clergé d'Angleterre l'habitude du refus et de la désobéissance. Le personnage le plus intéressant qui incarne la résistance « à l'étranger » est l'évêque Grosseteste qui savait concilier dans sa conduite le loyalisme envers le pape et son devoir d'évêque anglais : il refuse au pape Innocent pour son neveu un bénéfice à la cathédrale de Lincoln, mais il accepte d'être collecteur de secours qu'il considérait comme nécessaires au pape pour terminer sa lutte contre l'empereur. Son langage au légat donne la sensation de l'humour amusant et paradoxal : « Dans un esprit d'obéissance filiale je désobéis, je refuse, je me révolte — *filialiter et obedienter non oboedio, contradico et rebello.* » Les derniers chapitres de cet intéressant volume sont consacrés aux

institutions : monastères, clergé, mœurs chrétiennes, sciences ecclésiastiques, art chrétien. Les deux volumes réunis inaugurent de la façon la plus avantageuse un ouvrage dont nous signalerons les autres volumes à mesure qu'ils nous parviendront.

3. Des recherches considérables ont permis à M. Paul Friedmann d'écrire ses deux volumes sur *Lady Anne Boleyn*, traduits de l'anglais par MM. Lugné-Philipon et Dauphin Meunier, Paris, Fontemoing, 1903 (2 vol. pet. in-8 de 367 et 411 pages). La documentation en est très soigneuse, due pour la plus grande partie à la correspondance de Chapuis, l'ambassadeur énergique et capable de Charles-Quint à la cour d'Angleterre. Ses lettres nous instruisent très exactement de tous les manèges de cour, dont Henri VIII, ses maîtresses, ses courtisans et ses ministres sont les acteurs. La minutie de l'exposé ne va pas sans quelque fatigue ; mais l'on voit du moins très clairement toutes les marches et contremarches, les mines et contremines parmi lesquelles se jouent les tragédies de cette cour grossière et dissolue, les tristes moyens employés par le roi pour faire annuler son mariage avec Catherine d'Aragon et pour lui permettre d'épouser sa maîtresse. Le travail consciencieux de M. Friedmann ayant pour objet propre la personne et l'histoire d'Anne Boleyn, on ne peut lui reprocher d'avoir maintenu au second plan les personnages de Wolsey, Cranmer et d'autres encore. Du moins, son travail nous fait connaître, dans un détail encore très précieux, le contre-coup des événements d'Angleterre à Rome, les alternatives de la politique de Clément VII et de Paul III, les influences politiques et les négociations qui ont si longtemps différé et préparé la rupture de l'Angleterre avec le Saint-Siège. L'impartialité de l'auteur, la sérénité de son récit, la modération de ses jugements est remarquable. Je n'ai point sous les yeux le texte anglais pour juger de la fidélité et la traduction. Elle semble offrir un style simple, coulant, d'une limpidité parfaite, elle contribue à rendre l'ouvrage d'une lecture attachante.

4. Un personnage qui sort assez maltraité de l'ouvrage de M. Paul Friedmann est le cardinal Wolsey, dont la politique, dans le cas du divorce, semble au moins suspecte ; le sujet même de l'ouvrage ne permettait pas de s'étendre sur les autres aspects de la carrière du cardinal. Au contraire, dans son *Thomas Wolsey, Legate and Reformer*, London, John Lane, 1902, 1 vol. in-8 ; prix : 15 shelling = 18 fr. 75), M. Ethelred L. Taunton, bien connu par son *Histoire des Jésuites en Angleterre*, laissant de côté la carrière politique du cardinal essaye de retracer quel fut son rôle ecclésiastique en Angleterre. Légat du pape, ministre du roi, il disposait des pouvoirs nécessaires pour entreprendre une réforme qu'il jugeait indispensable. M. Taunton nous dit ses efforts pour ramener les ordres monastiques à leur objet primitif ou pour leur donner une destination nouvelle, le renouvellement intellectuel par où le cardinal entendait commencer la réforme du clergé séculier, les suppressions de couvents superflus

et l'affectation des revenus à des collèges universitaires, notamment à Oxford où *Christ Church* est encore aujourd'hui appelé le collège du cardinal. L'auteur estime que les plans de Wolsey étaient admirablement conçus et eussent produit en Angleterre les meilleurs effets si le fâcheux entêtement de Henri VIII à divorcer, n'était venu ruiner tout son travail, toutes ses mesures. Dans l'affaire du divorce, le cardinal aurait eu une conduite également loyale à l'égard du pape auquel il demandait une annulation de mariage qu'il croyait justifiée et à l'égard du roi. Le récit de M. Friedmann plus fouillé que celui de M. Taunton sur ce point laisse une conviction différente : Wolsey espérait que le roi bientôt dégoûté d'Anne Boleyn comme de ses précédentes maîtresses n'insisterait pas devant les difficultés pour obtenir le divorce ; il avait dressé ses calculs sans y faire entrer l'habile fermeté d'Anne qui ne céda au roi que lorsqu'il fut trop engagé pour reculer. Quant aux raisons de fond dont Wolsey se paye, elles nous semblent bien faibles et l'on a quelque peine à croire qu'il les ait tenues pour sérieuses. Le livre de M. Taunton se lit très agréablement ; il est enrichi de gravures et de portraits qui sont bien exécutés.

5. M. Paul Thureau-Dangin a donné une suite à *La Renaissance catholique en Angleterre*. Seconde partie : *De la conversion de Newman à la mort de Wiseman 1846-1865*, Paris, Plon, 1903, 1 vol. in-8, 454 p. Nous retrouvons dans ce volume les qualités que nous avons eu à louer dans le premier (*Revue*, 1901, p. 267) : la pénétration psychologique, qui saisit les caractères les plus difficiles à peindre, les âmes les plus lentes à livrer le secret de leur sensibilité vite alarmée, l'art de montrer dans une œuvre vivante, avec leurs nuances fugitives, les mobiles délicats qui décident à se convertir au catholicisme ou à demeurer dans l'anglicanisme de nobles âmes comme celles de Manning, Henry Wilberforce, Allies, Hope et celles de Keble, Pusey, Gladstone, l'autre Wilberforce, enfin, évêque anglican d'Oxford, l'une des colonnes de son Église. Le courant qui emportait Newman et ses amis se divise en deux branches dont l'une va se réunir au catholicisme ; l'autre, de pure essence anglicane suit son cours que surveille et canalise Pusey, non sans voir de minces filets s'échapper en tous sens, et se diriger le plus souvent vers le catholicisme. L'unité du sujet est ainsi brisée, et M. Thureau-Dangin a paré de son mieux aux inconvénients qui en naissaient pour son histoire en montrant la répercussion de tous les événements intérieurs de l'anglicanisme sur les progrès du catholicisme en Angleterre.

Newman devenu catholique entre dans une ombre discrète par la faute des catholiques qui n'ont point tous la générosité d'âme de Wiseman et n'accueillent pas les « convertis » avec sa bonne grâce et sa confiance. Aussi Newman n'exerce-t-il qu'une influence de second ordre dans l'Église par les moyens proprement ecclésiastiques : il a beau fonder un oratoire à Birmingham, une université catholique à Dublin, essayer d'une fondation à Oxford, ces tentatives n'aboutirent

à aucune des grandes choses que l'on attendait de lui ; elles sont toutes stérilisées par l'atmosphère de défiance où l'enferme la coterie ultramontaine. En revanche son action privée reste de premier ordre : ses sermons, ses entretiens, sa correspondance, ses livres *Loss and Gain*, surtout l'*Apologie* lui maintiennent devant l'Angleterre son influence, son autorité morale. Elle dure encore. Beaucoup de catholiques anglais ignorent son œuvre et savent tout juste son nom : *His work is dead,* me disait il y a deux ans un étudiant catholique à Oxford. Or le mouvement des conversions qui, naguère un peu ralenti, subit depuis quelque temps une recrudescence très sensible a toujours sa source dans la plaie que Newman a ouverte sans le vouloir au flanc de l'Église qu'il vénérait et aimait en vérité comme une Mère. C'est à lui qu'il faut toujours remonter, au terrible dilemme — catholicisme ou protestantisme — qu'il a posé avec un éclat incomparable devant ses contemporains et à l'influence persistante de ses écrits, pour s'expliquer la portée que revêtirent des événements secondaires qui auraient passé sans cela inaperçus comme tous ceux qui avaient précédé le mouvement d'Oxford. Sans Newman, ni la nomination de Hampden comme évêque de Jérusalem, ni la décision du comité judiciaire du Conseil privé dans l'affaire Gorham, n'eussent déterminé la « sécession » de Manning qui, laissant à Pusey son rôle de docteur, avait pris de l'héritage de Newman dans l'anglicanisme la fonction de directeur des âmes.

Pusey et Samuel Wilberforce gouvernent vaille que vaille la barque anglicane que menacent les progrès antidogmatiques de l'Église large, tandis que Manning devenu l'instrument et bientôt le lieutenant de Wiseman travaille à « organiser » l'Église catholique en Angleterre. Noble et grande œuvre où fait seulement tache l'irréparable faute commise à l'endroit de Newman dont Manning moins que tout autre avait le droit de soupçonner la loyauté et d'enchaîner la puissance.

Le volume s'arrête à la mort de Wiseman, à une date qui fait époque dans l'histoire du catholicisme en Angleterre. La suite de ses études amènera prochainement M. Thureau-Dangin à nous raconter les derniers développements du mouvement d'Oxford dans les deux églises.

Allemagne — 1. M. le professeur Albert Hauck de Leipzig poursuit la publication de sa magistrale histoire de l'Église d'Allemagne : *Kirchengeschichte Deutschlands* t. IV, *Die Hohenstaufenzeit*, Leipzig, Hinrichs, 1903 (1 vol. gr. in-8 de x-1015 pages ; prix : 17 mk. 50 = 22 fr.). Pour les volumes précédents (t. II et III), cf. *Revue* 1898 et 1899. Le volume retrace le sort de l'Église d'Allemagne depuis le concordat de Worms en 1122 jusqu'à la mort de Frédéric II en 1250. L'auteur domine admirablement sa matière. Elle se distribue en deux groupes ayant respectivement pour centres ou noyaux d'attraction les règnes de Frédéric Barberousse (1152-1190) et de Frédéric II (1215-1250). Le récit de la lutte de Frédéric Ier avec Alexandre III est précédé d'un tableau des institutions ecclésiastiques et des mœurs chré-

tiennes en Allemagne, au commencement du XIIe siècle et des règnes de transition de Lothaire et de Conrad III ; il est suivi d'un chapitre spécial sur les ordres religieux et de deux autres chapitres sur le développement de la théologie et sur les rapports de la science ecclésiastique et de l'Église avec la civilisation générale.

Le tableau des missions allemandes parmi les Wendes et les Abodrites tient le milieu de l'ouvrage.

L'auteur revient ensuite à l'histoire politico-religieuse, dont les deux grands noms sont ceux du pape Innocent III au commencement du XIIe siècle et de l'empereur Frédéric II. L'ouvrage se termine par une revue des sectes hérétiques et par des vues d'ensemble sur le caractère religieux du moyen âge.

La querelle du sacerdoce et de l'empire a fait l'objet de si nombreux travaux et si approfondis, qu'il est peut-être superflu d'y revenir dans cette chronique. Qu'il suffise de remarquer l'intérêt des chapitres où M. Hauck, grand peintre de portraits, retrace les figures des deux Frédéric, et celle du pape Innocent IV, le grand antagoniste de Frédéric II. Le lien de la politique religieuse des empereurs avec leurs visées nationales et de leur action au sein de l'empire est aussi plus marqué dans cette histoire de l'église allemande que dans les travaux plus généraux comme celui de M. Rocquain sur *La Cour de Rome et l'esprit de Réforme avant Luther* (cf. *Revue*, 1900, p. 463).

Les chapitres spéciaux sont peut-être ceux qui apportent le plus d'éléments nouveaux à l'histoire générale ou qui en renouvellent davantage les aperçus. Ils sont bien propres à détruire l'impression d'uniformité dans l'esprit religieux que l'on remporte souvent d'une étude trop superficielle du moyen âge. Tous les changements sociaux ont leur répercussion dans la vie religieuse de l'Église. La création des archidiacres ou l'extension de leurs fonctions répond à un besoin qui naît lui-même de deux causes : l'étendue des diocèses que l'évêque ne suffit plus à administrer et à visiter dans le détail, le surcroît d'occupations politiques pour les évêques devenus des princes temporels et des facteurs importants de la vie politique en Allemagne. Il arrive que l'archidiacre n'était plus seulement un aide pour l'évêque dans l'administration des biens ecclésiastiques ou pour le maintien de la discipline, mais le substitut de l'évêque pour la visite des paroisses, pour la justice ecclésiastique, pour la nomination aux cures, et qu'il se dit parfois, comme l'évêque, archidiacre par la grâce de Dieu — *gratia Dei praepositus et archidiaconus.*

Le nombre des églises varie singulièrement d'un diocèse à l'autre : plus nombreuses dans les diocèses anciennement évangélisés et incorporés à l'empire comme ceux de Trèves, de Mayence, les paroisses sont à la fois plus rares et d'étendue plus considérable soit dans les pays de montagne comme la Suisse, soit surtout dans les diocèses conquis récemment sur le paganisme. La multiplication des villes, l'accroissement continu de leur population, surtout la naissance

d'une bourgeoisie aisée, amène une modification importante dans l'organisation pastorale des villes aux XIIe et XIIIe siècles. Le principe primitif qu'il n'y a qu'une église dans une commune, l'église cathédrale, avait disparu depuis longtemps ; les églises s'étaient multipliées dans les grandes villes et souvent elles servaient de centre religieux à un collège de chanoines qui y faisaient l'office ; mais les circonscriptions paroissiales n'avaient pas été tracées. Chaque église avait ses cérémonies ; les prêtres de chaque église pouvaient administrer les sacrements sur n'importe quel point de la ville. Les habitants obligés de recourir à la bonne volonté de chanoines ou d'ecclésiastiques qui n'avaient point d'obligations précises à leur égard, finirent par réclamer la création de prêtres proprement séculiers. A Brême en 1227, malgré l'existence de plusieurs collégiales, il n'y avait que trois prêtres exerçant d'une façon assidue le ministère des âmes, c'est-à-dire visitant les malades et s'occupant du peuple chrétien dans le détail minutieux de son existence. Il y eut des réclamations qui aboutirent un peu partout à la création de paroisses proprement dites, suivant l'exemple qu'avait donné à Worms l'évêque Burchard au commencement du XIe siècle. A Zurich, les citoyens réclament pour eux au lieu d'un collège de chanoines la nomination d'un prêtre à eux — *specialis plebanus*. Le prêtre de paroisse devient un personnage de l'administration communale ; et la commune s'efforce d'obtenir le droit de l'élire tout comme les autres officiers de sa magistrature.

Les institutions monastiques qui en bien comme en mal jouent un rôle si important dans cette période sont sujettes dans leur fortune matérielle et dans leur vie religieuse à des fluctuations considérables. L'accroissement exagéré des propriétés territoriales avait contribué à la décadence des Bénédictins ; mais au XIIe siècle beaucoup de monastères tombent dans une pauvreté également préjudiciable. La pauvreté de l'Allemagne en ordres religieux nouveaux est extrêmement remarquable. De même que la réforme de Cluny, celle de Cîteaux qui fournira bientôt des moines cultivateurs à l'Allemagne a son point de départ en France. Les pays latins ont toujours montré plus d'enthousiasme que les pays germaniques pour l'ascétisme conçu sous la forme de vie monastique. L'extension rapide des Cisterciens en Allemagne est tout semblable à une mode qui après avoir fait fureur un moment retombe dans l'oubli. Ce n'est que vingt-cinq ans après la fondation de Cîteaux que la réforme pénètre en Allemagne, et assez lentement puisqu'on ne compte que six abbayes fondées de 1120 à 1130, mais les vingt années suivantes cinquante fondations nouvelles se mettent à fleurir ; puis le mouvement se ralentit : trente-neuf abbayes sont fondées dans la dernière moitié du XIIe siècle, et seulement dix-huit dans la première moitié du XIIIe. Les Chartreux ne pénétrèrent en Allemagne que plus tard. En revanche, des efforts continus sont faits pour transférer au clergé séculier le plus possible des mœurs, du costume et des habitudes spéciales aux moines. Les représentants de cette tendance,

Gerhoh et son frère Arn, les évêques Adalbert de Mayence, Otton de Bamberg, Conrad de Salzbourg, travaillent notamment à faire accepter la règle augustinienne par un grand nombre de chapitres ; mais les chapitres des églises cathédrales échappèrent à cette fureur de réglementation et leur initiative contribua beaucoup à l'organisation ultérieure des chapitres séculiers : partage des revenus du chapitre en prébendes individuelles, etc...

Le fondateur des Prémontrés n'était pas un inconnu pour l'Allemagne, mais c'est en France qu'il fonda son ordre avant de revenir en Allemagne pour y monter sur le siège métropolitain de Magdebourg ; il amalgamait dans son ordre particulier la règle de saint Augustin avec des traits importants d'organisation générale et de centralisation imités des Cisterciens.

Quelque importance qu'aient eu les Cisterciens et les Prémontrés, leur activité demeurait assez limitée par le fait qu'ils s'établissaient surtout dans les campagnes, tandis que le mouvement et la vie se concentraient dans les villes. Or, c'est principalement dans les villes d'Allemagne que Frères Mineurs et Frères Prêcheurs installèrent leurs couvents. Ils y pénétrèrent vers le même temps (1219), les premiers venant d'Italie, les autres de France, et malgré la mauvaise humeur d'une partie du clergé ou même des anciens ordres, ils se répandirent dans toute l'Allemagne et y devinrent des instruments très actifs de l'action pontificale.

L'œuvre des missions, depuis les querelles du pape et de l'empereur, avait langui sans périr tout à fait. Les Wendes se convertissaient lentement ou ne se convertissaient point. C'est surtout par les immigrations de colons allemands venus de Thuringe, de Saxe, de Frise et des Pays-Bas, que les diocèses existants de Mersebourg, Naumbourg, Meissen se peuplent de chrétiens et accroissent le nombre des églises. Les Wendes ainsi encadrés se convertissent dès lors plus facilement, en même temps qu'ils adoptent la langue et les mœurs allemandes. Outre cette conquête lente, mais réelle, de territoires nominalement chrétiens, il se fait une conquête nouvelle sur le paganisme par la conversion en masse de la Poméranie. Soumis à la domination de la Pologne, évangélisés par l'Allemand Reinbern, les Poméraniens eurent un premier évêché à Kolberg, qui ne tarda pas à disparaître avec la suprématie polonaise. A la fin du XIe siècle le retour offensif des Polonais permit de reprendre la mission. Après l'insuccès de divers missionnaires, Otton de Bamberg réussit enfin en 1124 à prendre sérieusement pied dans le pays et à édifier, avec le concours des seigneurs du pays, plusieurs églises chrétiennes. La rivalité des sièges métropolitains de Gnesen et de Magdebourg, qui n'avaient rien fait pour la Poméranie, mais qui revendiquaient une juridiction sur le territoire, entravait la constitution d'un épiscopat poméranien. Ce fut le pape Innocent II qui consacra l'évêque Adalbert pour la Poméramie en 1140 ; mais le christianisme demeurait en l'air parmi une popu-

lation hostile. Ce fut également par le concours des colons allemands, que le christianisme s'implanta sérieusement et que les Wendes eux-mêmes dessinèrent un mouvement de conversion. L'évêché de Kamin (d'abord Wollin en 1140) ballotté entre deux métropolitains finit par subsister comme évêché exempt, immédiatement soumis au Saint-Siège (à partir d'Innocent IV).

Depuis l'établissement du christianisme en Poméranie, la conversion des Wendes parmi les tribus situées entre Elbe et Oder faisait de grands progrès, lorsque l'arrivée de saint Bernard en Allemagne et sa malheureuse prédication de croisade vint tout remettre en question. Des seigneurs allemands s'excusaient de ne pouvoir prendre part à la croisade, ayant à lutter contre des païens sur leur terre. L'idée vint naturellement de faire une croisade sur place et saint Bernard qui n'avait aucune connaissance personnelle de l'état vrai des choses encouragea de son autorité une entreprise militaire qui, non seulement échoua dans son objet principal, mais détourna définitivement les Wendes du christianisme. Si les évêchés créés subsistèrent, c'est que la colonisation par les paysans allemands reprit après la croisade et finit par éliminer ou noyer l'élément wende.

Avec la Poméranie, c'est la Livonie qui reçoit le christianisme à la fin du XIIe siècle. Un missionnaire du nom de Meinhard, accompagnant régulièrement les marins de Lübeck dans leurs navigations à l'est de la Baltique, finit par demeurer en Livonie ; l'archevêque de Brême le sacra évêque pour Uexküll que le pape Clément III en 1188 déclara siège suffragant de Brême. Les païens ayant massacré le clergé et détruit la mission, après la mort de Meinhard, Albert, neveu de l'archevêque de Brême, devint évêque en Livonie ; mais il commença par conquérir le pays (1200), où il fonda la ville allemande de Riga et organisa solidement sa conquête. Les pays voisins d'Esthonie, Courlande, Samogitie et Prusse, furent également soumis par les armes avec le concours des ordres militaires, puis christianisés. Albert, le dernier grand évêque missionnaire de l'Allemagne au moyen âge, mourut en 1229. Les troubles qui suivirent sa mort provoquèrent l'organisation d'une province ecclésiastique indépendante de Brême, la création de plusieurs évêchés. Ce n'est que vers le milieu du siècle que la province prit toute sa consistance. Riga devint un archevêché en 1255 et se vit attribuer la juridiction métropolitaine sur les diocèses d'Elmmeland, d'Estland, de Cur, de Courlande, de Poméranie, de Samland et de Samogitie. Ainsi se constitue la dernière grande province ecclésiastique allemande.

Dans les autres provinces, les sièges obtiennent plus de fixité à mesure que le christianisme progresse. Les évêchés de Mecklembourg, de Ratzebourg et d'Oldenbourg-Lubeck ont chacun leur lignée d'évêques. A Oldenbourg, saint Vicelin exerce un apostolat particulièrement fructueux chez les Wendes.

Des évêchés nouveaux sont érigés dans la province de Salzbourg à Chiemsee en 1215, à Seckau en 1218 et à Lavant en 1225.

Le dernier chapitre de l'ouvrage sur les hérésies et sur les mœurs chrétiennes montre ce qu'il y a d'artificiel et de conventionnel dans l'unité de foi si prônée au moyen âge. Les Cathares et les Pauvres ou Vaudois, moins nombreux en Allemagne qu'en France et en Lombardie, rayonnent cependant dans la région du Rhin, la Haute-Allemagne et l'Autriche. Ils y sont recherchés et poursuivis par l'Inquisition que Grégoire IX a le triste honneur d'organiser. Mais au sein même de l'Église, beaucoup de chrétiens lui deviennent étrangers sans se séparer officiellement de la communion. On ne peut dire que la force ait toujours manqué son effet dans la recherche de l'unité religieuse : dans les marches orientales, en territoire prussien, poméranien, elle permit à l'évangélisation de se faire entendre de populations barbares et peu développées qui étaient incapables de concevoir la religion tout d'abord par son côté moral. Ce trait avait été admirablement saisi par Otton de Bamberg qui déploya une magnificence éblouissante dans ses deux missions de Poméranie. Mais il n'en était plus de même dans les régions où le sentiment religieux était plus développé, la civilisation et la culture intellectuelle en progrès. L'excellent volume se termine, comme les précédents, par une double liste des diocèses et des évêques, des fondations monastiques dans chaque diocèse ; enfin par une bibliographie.

Page 913, l'évêque Udalric II de Constance, lire 1127 au lieu de 1227.

2. L'élection des évêques allemands dans la courte période du pontificat d'Innocent IV fait l'objet de recherches approfondies de la part de M. P. Aldinger, *Die Neubesetzung der Deutschen Bistümer unter Papst Innocenz IV (1243-1254)*, Leipzig, Teubner, 1900 (1 vol. in-8 de 194 p.). L'auteur passe en revue les cinquante-cinq cas de promotion à l'épiscopat qui se produisirent en pays allemand dans l'espace de onze ans ; il essaye de dégager ensuite de cet examen les caractéristiques générales de ces promotions, la part qu'y prirent respectivement les chapitres, le pape, l'empereur. Le travail est méritoire, soigné, rempli de recherches laborieuses, de détails péniblement réunis au travers de nombreux ouvrages. L'ordre suivi est rigoureusement chronologique : d'abord une période de paix relative, s'étendant de l'avènement du pape à l'élection d'un « antiroi allemand » (1243-46) ; puis une ère troublée par la lutte sans merci déchaînée entre le pape et les Hohenstaufen ; le Saint-Siège est amené à recourir à des mesures extraordinaires pour essayer de faire prévaloir ses vues et des candidats à sa dévotion. Livre dont la lecture produit à l'esprit une impression fatigante de dispersion, par suite de la succession des petites monographies ; mais livre à consulter, où il est aisé de retrouver rapidement le renseignement utile.

3. L'histoire du protestantisme depuis ses origines jusqu'à l'année 1560 fait l'objet d'un travail d'ensemble très remarquable publié par un professeur de théologie évangélique à Breslau, dans la dernière moitié (p. 179-571) du tome II de son histoire de l'Église, *Kirchen-*

geschichte von D. K. Muller, t. II, 2e partie, Tubingen et Leipzig, Mohr (Siebeck), 1902. Cette histoire de l'Église fait partie de la collection des livres théologiques : *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, à laquelle appartient aussi l'*Histoire des Dogmes* de M. Harnack. Le demi-volume qui nous occupe offre l'avantage, très rare dans les histoires du protestantisme, d'une simplicité de plan qui permet d'embrasser sans trop de peine le développement général du mouvement religieux et de ses rapports avec les différents courants intellectuels et avec les transformations sociales. Deux chapitres sur la révolte presque simultanée de Luther (1517-1521) et de Zwingle amènent l'auteur à exposer les premiers changements profonds qui se produisent sur le terrain religieux dans la confédération helvétique et dans l'empire, et qui s'accompagnent d'un soulèvement prématuré des paysans durement réprimé par les princes (1525). L'humanisme sépare ses destinées de celles du protestantisme.

L'organisation des églises protestantes se poursuit dans les principautés en même temps que les prédications anabaptistes excitent un mouvement religieux particulier de nature inquiétante pour la tranquillité de l'Allemagne et que d'âpres controverses éclatent entre les deux écoles du protestantisme au sujet de la Cène (1525-1529).

Les efforts de l'autorité impériale et du pape pour combattre les protestants ont pour effet de les grouper sur le terrain religieux par la confession d'Augsbourg et bientôt sur le terrain politique par la formation de ligues entre les princes et les États. Ils obtiennent au bout de trente ans de luttes, tantôt sourdes, tantôt déclarées les importantes concessions de la paix d'Augsbourg (1560). Le récit est clair, d'une lecture aisée ; il ne se perd pas dans un détail trop minutieux, mais dégage l'enchaînement des faits. Le point de vue est purement protestant ; mais le jugement de l'auteur est en général modéré. Une connaissance plus précise de la véritable doctrine catholique eût permis à l'auteur de marquer davantage les différences fondamentales d'avec le protestantisme.

Les principaux acteurs des événements manquent un peu de relief : on ne pénètre pas assez la personnalité d'un Luther, d'un Mélanchton, surtout on ne saisit pas pleinement leur rôle et leur activité dans le flot des événements.

Après l'Allemagne, des chapitres spéciaux présentent le développement du protestantisme dans les différents pays.

4. Plusieurs écrits ont pour objet l'histoire de la Réforme. Un très estimable savant catholique, bien connu par ses travaux de détail et sa solide érudition, le Dr. Nicolas Paulus, a publié une monographie du prédicateur des indulgences, *Johann Tetzel der Ablassprediger*, Mainz, Kirchheim, 1899, 187 p. in-8. Il y suit pas à pas le moine dominicain dans ses tournées de prédication, signalant, documents à la main, sa présence, redressant chemin faisant toutes les historiettes

ridicules mises sur son compte par des ennemis, avouant honnêtement, et soutenant au besoin contre la rage apologétique du Dr. Majunke, ce que l'on doit reconnaître de fâcheux dans les méthodes de prédication des indulgences. L'endroit le plus intéressant du volume est peut-être celui qui regarde l'affirmation bien connue de Tetzel sur la délivrance de l'âme retenue au purgatoire et s'envolant au ciel aussitôt que résonne dans le tronc l'aumône du fidèle. Tout en épluchant les écrits et les thèses de Tetzel, et en établissant le vrai sens qu'il a eu en vue, le Dr. Paulus démontre qu'il a soutenu dans le fond la doctrine qui lui était reprochée par Luther.

5. Zwingle est également entrepris par M. Constantin von Kügelgen, dans une élégante brochure, *Die Ethik Huldreich Zwinglis*, Leipzig, Richard Wöpke, 1902, 111 pages (prix : 4 mk. = 5 fr.). La dogmatique chez Zwingle, qui a de bonne heure versé vers le latitudinarisme doctrinal, n'a pas la même importance que dans l'œuvre de Luther, et c'est donc surtout l'idée que s'est faite Zwingle de la moralité que recherche l'auteur dans les doctrines de Zwingle sur la vertu, la prière, les exercices d'ascétisme, dans ses règles de conduite pour la vie de famille, pour la fréquentation de la société, pour les rapports des citoyens avec les autorités civiles et écclésiastiques.

6. La vieille théologie protestante des XVIe et XVIIe siècles, souvent négligée en dehors des œuvres de Luther, demande à être reprise d'après la méthode historique. Un essai de ce genre qui a le mérite d'une grande clarté est tenté par M. Gustave Hoennicke, au sujet de la justification et de la morale, dans ses *Studien zur altprotestantischen Ethik*, Berlin, Schwetschke, 1902, 132 p. in-8, 3 mk. 60 = 4 fr. 50. Ses recherches portent surtout sur la doctrine de Melanchton, de Jean Gerhard, de Quenstedt, au sujet des idées de pénitence, de sanctification et de l'application qu'ils en découvrent dans la théorie de la vie nouvelle qui doit être celle du chrétien régénéré. La matière est fort bien distribuée en chapitres courts et dont l'ensemble est facilement saisissable.

7. La *Revue* (1901, p. 91), a rendu compte des deux premières parties de la biographie de Doellinger par M. J. Friedrich qui a terminé son ouvrage en un troisième volume : *Ignaz von Doellinger*, München, Beck, 1901, 1 vol. in-8, de 732 pages. Il y traite de la période qui va du retour de Doellinger à Munich en 1849 jusqu'à sa mort au mois de janvier 1890 : un demi-siècle où la vie du savant, du professeur, s'écoule monotone et uniforme, sans autres événements extérieurs que la publication de ses ouvrages, les voyages de vacances, quelques discours d'apparat et conférences académiques. Les principaux ouvrages donnés par Doellinger à cette époque sont : *Hippolyte et Calliste*, *Paganisme et Judaïsme*, *le Christianisme et l'Église au temps de leur fondation*, *l'Église et les Églises*, *Légendes concernant les papes*, le *Janus* et divers menus écrits de circonstance au temps du concile du Vatican, enfin l'*Histoire des controverses au sujet de la morale à partir du*

XVIe siècle. Ce dernier écrit fut publié en collaboration avec Reusch, un ami dévoué qui essayait de stimuler Doellinger et d'obtenir la publication des divers ouvrages pour lesquels le savant consciencieux avait assemblé des notes très riches. Toujours en quête de renseignements nouveaux, toujours amené par la contrainte d'un enseignement peu spécialisé sur de nouveaux terrains, souvent détourné de son objet par le hasard des controverses, Doellinger avait commencé une foule de travaux qui ne furent point achevés, mais dont les bons matériaux, semblables aux pierres d'attente d'un grand œuvre, sont demeurés éparpillés dans les études substantielles que représentent ses discours d'université : *Akademische Vorträge.*

Des extraits de la correspondance de Doellinger, des citations de son journal, des passages étendus de certains discours prononcés dans les chambres bavaroises ou dans les premières assemblées générales des catholiques allemands nous renseignent sur les idées de Doellinger concernant les discussions à l'ordre du jour dans le monde politique ou religieux, sur l'émancipation des juifs, sur le libéralisme (p. 17-22), sur l'église « catholique allemande » (p. 77-81). Doellinger voyait en elle l'expression légitime au sein du catholicisme intégral du génie particulier de l'Allemagne, et il espérait y trouver une digue à l'envahissement de l'ultramontanisme.

Ce que l'on cherche surtout dans ce volume, c'est l'histoire du grand drame intérieur qui se noue à mesure que se dessine davantage la politique générale du règne de Pie IX. Sur presque tous les points elle se trouvait en opposition avec les instincts, la nature morale, la conviction de Doellinger. Lié en Angleterre avec Newman, Pusey, surtout avec lord Aeton, son disciple préféré, l'ami et le compagnon le plus cher de ses voyages ; en France, avec les libéraux Montalembert, Gratry, Dupanloup, dont il se rapproche surtout au moment du concile, Doellinger se voit de bonne heure en butte à l'hostilité des ultramontains qu'il combat avec raideur, sans essayer de les désarmer. Aussi, comme Newman, il est continuellement dénoncé à Rome et il devient l'objet d'une suspicion qui au début du moins n'était pas toujours méritée. Au lieu de se replier sur lui-même, comme Newman, avec la délicatesse d'une sensitive, l'âme noble mais un peu hautaine de Doellinger affrontait la lutte, sans toujours comprendre les ménagements et les réserves nécessaires. Il avait clairement discerné, par exemple, que le pouvoir temporel du pape, de quelque droit qu'il pût se réclamer suivant la conception ancienne de la souveraineté, ne subsisterait point avec la condition moderne des États et ne survivrait point aux efforts faits en Italie pour la faire prévaloir. Mais tandis que Newman se contentait de se soustraire aux manifestations organisées par Manning en faveur d'une cause condamnée par la logique des faits et des idées qui les commandent, Doellinger donnait à son jugement, dans ses conférences de l'Odéon en 1861, une expression quelque peu enveloppée, mais qui dans les circonstances était peu

gracieuse pour le Saint-Père, et dont la franchise était insupportable aux catholiques. La clairvoyance était du côté de Doellinger, non tout à fait les délicatesses du cœur.

A mesure que l'on approche du concile du Vatican, l'on sent que l'âme de Doellinger devient de plus en plus étrangère au mouvement qui emporte l'Église. D'aussi loin qu'il prévoit la possibilité d'une définition dogmatique à l'égard de l'infaillibilité personnelle du pape, non seulement son opinion se prononce mais une conviction absolue se déclare en lui contre elle. Au nom de l'histoire, Doellinger se croit en mesure de montrer que des papes se sont trompés dans l'exercice de leur magistère doctrinal. Au nom de la théologie, il estime impossible, dans la foi anciennement reçue et explicitement professée, de découvrir le nouveau dogme par voie d'analyse ; il croit même que le contraire a été ouvertement enseigné dans l'Église. L'idée qu'il se fait de la tradition catholique a pour clef de voûte, pour point culminant la règle tracée par Vincent de Lérins dans le *quod semper*, *quod ubique*, *quod ab omnibus*. Doellinger est prisonnier d'une conception de la tradition, qui se trouve encore dans beaucoup de livres de théologie, et d'après laquelle le dépôt des vérités dogmatiques est tout entier, quoique d'une façon implicite dans l'enseignement explicite primitif du Christ, des apôtres et de l'Église, de même que les plus lointains théorèmes sur les propriétés des triangles et les plus inaperçus d'abord sont implicitement contenus dans la définition explicite du triangle lui-même. Or le moyen de discerner quel a été l'enseignement explicite primitif duquel tout le reste doit s'écouler comme de lui-même, c'est la constatation des vérités premières, universellement enseignées par l'Église dès les premiers temps et dans toute l'étendue de son influence. Ce n'est point ici le lieu de montrer ce qu'une pareille idée de la tradition catholique a de peu adéquat, sinon avec l'enseignement des théologiens que Doellinger connaissait fort bien, du moins avec l'idée de la tradition qui se dégage de la pratique de l'Église, dans la façon habituelle de préciser l'objet de sa croyance. Il lui manqua une théorie du développement. Dans celle de Newman, il ne voyait qu'un moyen commode mais peu honnête d'esquiver les difficultés théologiques. De la notion rétrécie de la tradition Doellinger n'a pas été seulement le prisonnier, mais aussi la victime. C'est elle qui lui avait fait envisager comme une monstruosité théologique la proclamation de l'Immaculée Conception ; c'est elle qui le rejeta hors de l'Église après l'échec de ses amis au concile du Vatican. Dans la correspondance qu'il eut plus tard avec l'archevêque de Munich, il revient avec insistance sur les éclaircissements nécessaires au sujet des faits accumulés par lui, sans se rendre compte que les faits, en pareille matière, sont inséparables de leur interprétation, laquelle dépend à son tour de la conception préalable de la tradition. C'est là qu'est la source du désaccord intellectuel qui rejeta Doellinger hors de l'Église et qui maintient hors de sa communion l'honorable M. Friedrich lui-même.

Toute cette biographie est écrite du point de vue vieux-catholique, adopté avec une franchise qui est par elle-même un correctif. Les matériaux utilisables pour l'historien y sont nombreux et font du livre un utile répertoire de faits et de moyens de travail.

8. M. Lionnet avait un riche filon à exploiter dans la biographie allemande de Ketteler par le R. P. Pfülf, S. J., qui a été analysé dans cette revue (1901, p. 259). La multitude des documents publiés dans ces trois volumes en fait une source précieuse et indispensable pour la biographie du grand évêque de Mayence. Il faudrait toutefois la contrôler et la compléter. L'auteur a négligé de se renseigner et de se documenter auprès de certaines personnes qui avaient beaucoup connu Mgr de Ketteler, notament auprès de Mgr Schneider qui fut longtemps son secrétaire et dont les récits auraient permis d'atteindre plus de vérité dans le portrait psychologique. Pour les Français qui voudraient utiliser la vie de Ketteler par le R. P. Pfülf, je note ici la critique qui en a été faite par le Dr Spahn, dans deux numéros de la *Frankfurter Zeitung* (1899, 7 et 8 septembre). M. Lionnet, pour un petit ouvrage (*Ketteler*, Paris, Béduchaud, 1903), n'avait point à se lancer dans des enquêtes aussi diligentes. Dans la vie de Ketteler, il s'attache principalement à mettre en relief l'activité sociale et les doctrines sociales du prélat par lesquelles sa physionomie et son épiscopat ont continué d'attirer l'attention. Il fut un précurseur. Aussi sa mémoire n'est point tombée dans l'oubli.

Italie. — 1. Une discussion engagée au sujet du successeur de saint Annon sur le siège de Vérone amène M. Antonio Spagnolo à publier sa petite dissertation : *Un diploma di Berengario I* (Turin, Clausen, 1902). Parmi les érudits les uns donnent pour successeur à saint Annon l'évêque Aldon ; d'autres intercalent entre eux un évêque Loterius, qui proviendrait, disent les adversaires, d'une méprise et d'une mauvaise lecture du nom de Noterius dans un diplôme de Béranger. C'est ce dernier que critique M. Spagnolo, sans prétendre établir d'ailleurs rien de positivement certain sur la succession de saint Annon.

2. Une excellente monographie, *Urbain II* par M. Lucien Paulot (Paris, Lecoffre, 1903, 1 vol in-8, 562 pages) nous offre un tableau vivant de la carrière du pape français qui, au concile de Clermont, prêcha la grande croisade. L'admiration de l'auteur pour son héros, si elle perce de toutes parts dans le livre, n'enlève rien à l'impartialité de ses jugements qui reposent sur une étude consciencieuse de documents. Odon appartenait à la génération de moines clunistes que l'avènement de Grégoire VII avait appelée aux affaires et au gouvernement suprême. Devenu le pape Urbain II, il continua la lutte politico-religieuse contre l'Empire, la lutte morale contre la simonie et l'incontinence des clercs, et il conserva sa faveur aux réguliers. Initiateur, le pape ne l'est guère, non pas même dans la promulgation de la Trêve de Dieu, inaugurée bien avant lui

par les évêques et les conciles régionaux. En revanche, il paraît bien avoir eu la part prépondérante dans l'idée et dans l'exécution du projet grandiose de la Croisade. Sur les origines lointaines de *l'idée* à laquelle le pape Urbain II a obéi dans la prédication, le lancement de la première croisade, il règne encore une certaine obscurité. Mais le biographe s'est excellemment employé à délimiter le rôle précis du pape en la circonstance. Le récit du voyage d'Urbain II en France est très propre à bien faire comprendre le rôle réformateur de ce pape, aussi ferme que Grégoire VII dans la pratique, plus modéré dans les revendications théoriques, à une époque qui ne voyait encore dans le théocratie naissante que les avantages matériels et moraux qui furent sa raison d'être aux XIe et XIIe siècles.

3. Nous n'avons pas eu jusqu'ici l'occasion de signaler dans cette revue deux publications de textes entreprises parallèlement par M. Paul Sabatier et intéressant également les études franciscaines. La première est une « Collection d'Études et de Documents » dont la titre indique assez l'objet. Aux textes originaux se trouvent joints sous forme d'introductions, de préfaces, de descriptions de manuscrits, des études critiques de grande utilité. Le tome IV nous apporte les *Actus Beati Francisci et Sociorum ejus* (edidit Paul Sabatier, 1 vol. in-8, LXIII-271 p., Paris, Fischbacher, 1902). C'est un recueil de récits, analogue aux Fioretti qu'il englobe en majeure partie (quarante-sept chapitres sur cinquante-trois), dans ses soixante-seize chapitres. Les deux recueils *Actus* et *Fioretti* sont tirés tous deux d'une même source originale. En attendant qu'on la retrouve intégralement, il faut se contenter de ce qui nous arrive par les petits canaux dérivés. L'édition critique n'est pas encore faite, mais nous avons dans le livre de M. Sabatier « un texte provisoire » d'ailleurs soigné, établi d'après un premier classement des manuscrits en « groupes très élastiques ». L'autorité des *Actus* est semblable à celle des *Fioretti*; l'on y retrouve les mêmes inspirations de frère Léon, compagnon de saint François, et de frère Ugolin qui appartenait à une génération postérieure et qui recueillit les échos de traditions déjà amplifiées.

4. La seconde collection des « Opuscules de critique historique » paraît à des intervalles irréguliers et contient des pièces inédites, des descriptions de manuscrits, ou même des documents déjà connus, mais devenus rares ou mal édités. Le premier fascicule reproduit le manuscrit XX du couvent de Capistran dans les Abruzzes : *Regula Antiqua Fratrum et Sororum de paenitentia seu Tertii Ordinis Sancti Francisci*, nunc primum edidit Paul Sabatier, Paris, Fischbacher, 1901. Le texte n'est point celui de la règle absolument primitive du Tiers-Ordre, mais il est antérieur au texte promulgué par le pape Nicolas IV en 1289. Une préface intéressante pour la connaissance du milieu où s'est produit l'essai de fraternité franciscaine parmi les âmes de bonne volonté mérite d'être remarquée.

5. L'aimable étude que M. Paul Henry, professeur aux Facultés catho-

liques d'Angers consacre à *Saint François d'Assise et son École* (Paris, Téqui, 1903, in-12, 207 p.) est un livre de lecture intéressante, destiné à faire aimer le saint par la seule utilisation des documents originaux. Le dernier chapitre retrace la figure du « bon saint Yves » de Kermartin, né en 1263, mort en 1303.

6. Le cinquième volume de la « Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge » nous apporte une précieuse contribution à l'histoire de saint Antoine de Padoue : *Sancti Antonii de Padua Vitae duae quarum altera hujusque inedita*, edidit, notis et commentario illustravit Leo de Kerval, Paris, Fischbacher, 1904 (1 vol. in-8, xiv-314 p. prix : 10 fr.). Pour se servir de cet excellent volume, on fera bien de commencer par l'appendice qui donne l'énumération très complète des sources de l'histoire antonienne. Elles sont classées dans l'ordre du siècle d'origine, et pour chaque siècle dans l'ordre d'apparition et de dépendance pour autant qu'on peut l'établir. Des notices très concises fournissent des renseignements sur chaque document, sur son lieu de publication, des extraits, s'il y a lieu, pour faciliter des comparaisons ou abréger des recherches.

Le reste du volume est consacré à deux documents de l'histoire antonienne. Il reproduit d'abord la légende primitive de saint Antoine dont on n'avait pas d'édition critique facilement accessible, avec les variantes des principaux manuscrits préalablement signalés et décrits. Elle est extrêmement sobre de faits merveilleux pour la vie même du saint qui est retracée non sans lacune ; mais elle présente un recueil de miracles déjà considérable pour la période qui suit la mort du saint. L'auteur de la légende est inconnu, quoiqu'on ait proposé le nom de Thomas de Celano, mais sans démonstration décisive. De la comparaison du document avec d'autres sources, M. de Kerval fait ressortir que la légende est antérieure à l'année 1245. Elle vient ainsi en premier lieu dans la série des sources.

Le second document reproduit est la légende dite « Benignitas », tirée d'un manuscrit de la Faculté de théologie protestante de Paris. Elle renferme des embellissements considérables de la légende primitive qui devait y être incorporée ; mais le rédacteur du manuscrit qui nous est parvenu et qui avait déjà transcrit la légende primitive pour elle-même a eu soin d'en retrancher à peu près tout ce qu'il avait déjà reproduit. Diverses considérations font placer ce document au début du xive siècle et M. de Kerval propose, à titre d'hypothèse, d'en attribuer la paternité à un écrivain anonyme signalé par Ridolfi comme ayant composé une vie en 1316. Le volume se termine par un index alphabétique des noms et des choses traitées qui contribue à faire du livre un instrument de travail extrêmement commode.

7. *L'Église et les Origines de la Renaissance* sont étudiées par M. Jean Guiraud (Paris, Lecoffre, 1902) dans un volume appartenant à la Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. L'au-

teur considérant la Renaissance surtout comme un renouveau littéraire et artistique déterminé par l'étude de la nature et de l'antiquité, prend ses origines à Boniface VIII, afin d'englober dans son livre les dernières années du XIIIe siècle qui vit Dante et Giotto. Il suit l'ordre rigoureusement chronologique : Les arts et l'humanisme à la cour d'Avignon et dans la Rome du XIVe siècle, puis sous Martin V, Eugène IV et Nicolas V. Le livre s'arrête au milieu du XVe siècle avec une revue des cardinaux, artistes et humanistes du temps ; il s'achève par un chapitre de portée plus philosophique sur « le christianisme et le paganisme au XVe siècle ». Le sujet du volume est d'un extrême intérêt et M. Guiraud en donne bien l'idée générale, sauf qu'il accentue peut-être plus que de raison en les opposant, l'humanisme païen et le chrétien. Théoriquement et en abstraction rien n'est plus facile ; pratiquement et en fait, on voit que le pape et les cardinaux ont fait excellent ménage avec des représentants peu estimables de l'humanisme, qu'ils en ont eu à leur service et leur ont accordé mainte faveur. Cela est vrai, même de Pogge, même de Filelfe. Il serait injuste d'en conclure que les protecteurs ecclésiastiques de ces personnages partageaient leurs principes; du moins ne peut-on pas en conclure, même pour l'époque antérieure à 1450 à une opposition bien tranchée entre deux sortes d'humanismes. L'humanisme par lui-lui-même n'est ni païen ni chrétien. Il y a des humanistes chrétiens et qui demeurent tels même en admirant les chefs-d'œuvre de l'art et de la littérature antiques ; il y a des humanistes qui ne retiennent du christianisme que le nom et qui s'autorisent de la philosophie antique pour décorer leurs mauvaises mœurs ; mais l'on s'étonne un peu qu'ils aient pu vivre dans un voisinage si étroit et dans une harmonie si singulière. Pour apprécier l'influence vraie de l'humanisme sur le dévergondage des mœurs, il faudrait instituer une comparaison entre la société italienne de la moitié ou de la fin du XVe siècle avec la société en Italie et à la cour des papes à la fin du XIIIe et à la fin du XIVe siècle, et tenir compte des influences étrangères à l'humanisme. Enfin, dans un ouvrage de cette sorte, il conviendrait peut-être de donner plus de place au mouvement général des idées, en sacrifiant les notices individuelles des personnages très secondaires et en les condensant dans quelques notes très brèves. Quelques erreurs de détail seront faciles à corriger dans une prochaine édition. Un index des noms propres, qui manque trop souvent dans les livres français, rend le livre facile à consulter.

8. D'Italie nous arrive une intéressante monographie d'Ercole Cuccoli sur *Marc'Antonio Flaminio*, Bologna, Zanichelli, 1897 (292 p. in-8°). Flaminio est l'un de ces esprits distingués, sincèrement attachés à l'Église romaine, mais désireux d'une réforme au commencement du XVIe siècle, et très touchés dans l'âme des opinions émises en Allemagne par Luther. Longtemps attaché à la personne de Giberti, évêque réformateur de Vérone, il écrivit des poésies qui lui firent une

réputation méritée, des commentaires de la métaphysique d'Aristote, des paraphrases des psaumes. Son séjour à Naples lui fournit l'occasion de connaître l'Espagnol Valdès, dont il devint un admirateur passionné. Ses rapports avec ce personnage réputé dangereux et qui en effet eut la principale part dans la diffusion de la doctrine luthérienne en Italie, permirent d'incriminer la foi même de Flaminio qui mourut pourtant dans l'orthodoxie romaine. Mais à cette époque on était facilement inculpé ; les cardinaux Pole et Morone subirent cette épreuve avant de devenir l'un et l'autre présidents du concile de Trente. Flaminio fut à Trente en même temps que le cardinal Pole et refusa pour raison de santé la charge de secrétaire du concile. C'est un personnage secondaire mais intéressant de l'Italie religieuse dans la première moitié du XVIe siècle. Toute une partie considérable, la plus fouillée de l'ouvrage de M. Cuccoli est consacrée à l'œuvre poétique de Flaminio.

9. La *Solution de la question romaine*, livre traduit de l'italien par M. E. Guérin (Paris, Lethielleux, 1901, prix : 2 fr. 50), mais dont l'auteur ne dit point son nom, est une longue élégie sur la perte du pouvoir temporel et sur la nécessité de l'instaurer sans retard. Les catholiques libéraux y sont tancés d'importance ; on ne les compte point parmi les « vrais catholiques » non plus que les catholiques démocrates, les chrétiens démocrates. Leurs noms comme aussi les titres de « démocratie chrétienne et libéralisme catholique ne marquent autre chose qu'un état de révolte à l'idée catholique » (p. 105). M. le chanoine Delassus est cité comme une autorité de grand poids. Tout le livre est un résumé des doléances, des rancunes religieuses, des illusions politiques d'un homme qui n'a rien vu ni rien compris au mouvement politique des dix-neuf derniers siècles. On croit rêver quand on lit des phrases comme celle-ci qui ouvre l'article sur l'*origine du pouvoir temporel du pape :* « Ce qui doit nous convaincre davantage de la nécessité de l'indépendance souveraine du Pape, c'est le fait historique incontestable, que pendant dix-neuf siècles, de saint Pierre à Pie IX, les papes ont toujours eu cette souveraineté non seulement personnelle, comme vicaire de Jésus-Christ, mais encore réelle et effective, dans ce sens que le pape fut toujours souverain en tous temps et en tous lieux, quoique l'exercice civil, politique et social de cette souveraineté ait revêtu des formes spéciales, et subi des modifications successives » (p. 45). J'arrête ici ce compte rendu pour ne pas perdre le temps de mes lecteurs et le mien.

France. — 1. La *Revue* (1903, p. 78-82) a rendu compte des trois premiers tomes (ou des six premiers volumes) de *L'histoire de France depuis les Origines jusqu'à la Révolution*, que publie M. Ernest Lavisse (Paris, Hachette), avec la collaboration de plusieurs écrivains. La publication par fascicules se poursuit régulièrement. Nous avons à signaler les deux volumes du tome V, dont l'auteur est M. H. Lemonnier, professeur à l'Université de Paris. Le premier de ces volumes a pour objet *Les*

guerres d'Italie, La France sous Charles VIII, Louis XII et François Ier (1492-1547); le second, *La lutte contre la maison d'Autriche, La France sous Henri II (1547-1559)*. La période des guerres d'Italie est extrêmement difficile à traiter, à moins de simplifier énergiquement le récit des négociations diplomatiques ou au contraire d'en débrouiller tout au long l'écheveau confus. A vouloir en suivre les détails tout en réduisant l'exposé à de certaines bornes, on est exposé à en dire trop pour être bref et clair, et trop peu pour donner les raisons vraies des opérations militaires et des évolutions politiques. M. Lemonnier s'est efforcé de tenir le milieu entre deux périls. Certain chapitre sur les bourgeois et les roturiers dans le premier volume est un peu maigre. Certaines négligences de style et d'exposition demeurent comme une trace de la leçon parlée, mais pourraient disparaître dans le livre où elles nuisent davantage. Dans les chapitres sur le calvinisme, la confession de foi de Calvin est amplement citée, mais il y aurait lieu de tracer un exposé d'ensemble de la doctrine calviniste, qui en fît voir la systématisation, le lien logique des parties.

Mais les qualités générales de la publication, de méthode dans l'exposé, de proportion dans les développements, d'impartialité et de modération dans les jugements sont conservées et permettent d'espérer que l'unité si difficile à obtenir dans les publications collectives ne fera pas défaut à cette nouvelle Histoire de France.

2. La « Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire » (Paris, Picard) nous présente de nouveaux fascicules : M. Léon Le Grand, *Statuts d'Hôtels-Dieu et léproseries*, 1901, a réuni des textes des XIIe, XIIIe et XIVe siècles, de façon à faire connaître les types les plus importants de l'organisation hospitalière du moyen âge. La plupart des hôtels-Dieu sont chacun le centre d'une petite congrégation indépendante qui la dessert et dont le règlement s'inspire de la lettre où saint Augustin donne à des religieux des conseils propres à les conduire, et qu'on nomme souvent la « règle de saint Augustin ». D'autres influences, celle des règles dominicaines, celle des Cisterciens ont agi sur les statuts de certaines maisons. Ailleurs les employés sont de simples membres de confréries pieuses qui peuvent quitter à leur gré la maison. Dans les maladreries, les lépreux qui n'étaient point des hôtes de passage, mais des reclus, sont astreints à une sorte de règle religieuse, conformément à l'idée qui faisait regarder la lèpre comme une épreuve spécialement envoyée de Dieu et marquant le malade d'un caractère religieux.

3. L'autre fascicule dû à M. Léon Mention termine sa publication de *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté*, 1903. Le premier fascicule, paru en 1893 comprenait des documents choisis dans la période de 1682 à 1705 et concernant la Régale, l'Affaire des Franchises, l'édit royal de 1695 sur la juridiction ecclésiastique, la condamnation des Maximes des Saints et le Jansénisme en 1705. Le deuxième fascicule s'étend sur tout le XVIIIe siècle depuis l'année 1705 jusqu'au

commencement de la révolution en 1789. Les déclarations et les édits du roi, les remontrances du clergé, les arrêts du parlement ont trait à la Bulle *Unigenitus* dont on reproduit les propositions condamnées, aux rapports des Jansénistes et du clergé, du clergé et du fisc, enfin à la suppression des Jésuites. Le choix des pièces est excellent, très suffisamment complet pour éclairer un cours d'histoire et donner aux étudiants cette précision de connaissance, que l'on n'acquiert que par la lecture et l'ambiance des textes. L'on pourrait souhaiter seulement que les signatures d'évêques fussent rendues plus claires par l'adjonction en notes de leurs noms de famille. Pour un Jacques-Bénigne de Meaux que tout le monde connaît, il y a trop d'anonymes parmi les autres.

4. Un spécialiste distingué de l'histoire lorraine, M. Jérôme, professeur au grand séminaire de Nancy, publie le premier volume d'une étude d'histoire bénédictine : *L'Abbaye de Moyenmoutier*, I. *L'abbaye au moyen âge*, Paris, Lecoffre et Picard, 1902 (1 vol. gr. in-8 de 592 p.). L'ouvrage est tout à fait digne de la réputation de l'auteur. Une première partie, un peu aride en raison des discussions critiques dont elle se hérisse, débrouille les origines de l'abbaye à l'aide des trois Vies de S. Hidulphe, de la *Vita Deodati*, de la Chronique de Senones par Jean Richer, de la Chronique de Moyenmoutier par Jean de Bayon; il précise la tradition manuscrite, l'état et la valeur des documents et s'attache à dégager de la légende le noyau historique solide : le monastère bénédictin de Moyenmoutier fut fondé dans le vallon resserré du Rabodeau, vers la fin du VIIe siècle, quand d'autres monastères de la région, Senones, Bonmoutier, Saint-Dié, probablement aussi Étival, existaient déjà. Le fondateur fut saint Hidulphe, nervien d'origine, qui, promu clerc à Ratisbonne, vécut ensuite à Trèves, y mena sans doute la vie monastique à Saint-Maximin, et devint vraisemblablement chorévêque. Une couronne de prieurés se forma autour de Moyenmoutier; les celles monacales ont donné naissance aux villages de Bégoncelle (plus tard St-Blaise), Hurbache (Horbacum), le Ban-de-Sapt (*ad septem abietes*), Saint-Jean d'Ormont (*Sanctus Joannes de Hurimonte*), Saint-Prayel (*Sanctus Prejectus*), Vézeval (auj. disparu). Des biens importants furent donnés au monastère, soit dans les environs immédiats (vallée du Rabodeau), soit même plus loin et jusqu'en Alsace. Les conjectures les plus vraisemblables font de Moyenmoutier dès l'origine une abbaye royale vivant sous la règle de saint Benoît et de saint Colomban, mais avec tendance à revenir à la pure règle bénédictine, sous la forme innovée par Benoît d'Aniane.

Contentons-nous de signaler ici quelques points par où l'histoire de Moyenmoutier rentre dans l'histoire générale et l'éclaire. Une des aventures les plus curieuses de l'abbaye fut la nomination comme abbé par Charlemagne d'un certain Fortunat, patriarche de Grado, chassé quatre fois de son siège, et qui avait fait un séjour de trois années en Orient, à la cour de Constantinople. Il en avait rapporté des reliques insignes de saint Étienne, de Lazare le ressuscité, des saints Georges et Pancrace.

Peu importe ce que valaient ces reliques et leur degré d'authencité. Si l'on pouvait contrôler l'affirmation d'après laquelle Fortunat aurait rapporté d'Orient les reliques que l'on y croyait être celles de Lazare, on aurait une preuve de plus infirmant la légende provençale de l'apostolat et de la mort de saint Lazare à Marseille (p. 145). Certaine invention et translation au xe siècle, d'un saint Boniface, martyr de la légion thébéenne, offre un curieux exemple de la germination d'une légende (p. 182).

La décadence du monastère sous Louis le Pieux et ses successeurs dure pendant tout le IXe et jusqu'au milieu du xe siècle. Elle donne lieu aux entreprises de réforme qui mirent en relief successivement l'activité des religieux réformés de l'abbaye de Gorze (deuxième moitié du xe siècle), puis dans le deuxième quart du XIe siècle, celle de Brunon, évêque de Toul, le futur pape Léon IX, et du clunisien Guillaume, abbé de Saint-Bénigne de Dijon, qui gouvernait plusieurs monastères. C'est de l'abbaye de Moyenmoutier que sortit le cardinal Humbert, appelé en Italie par Léon IX et employé aux grandes affaires ecclésiastiques.

Dans l'exemple particulier de Moyenmoutier l'on peut étudier le but, le fonctionnement et les dangers de l'avouerie des monastères (p. 242-250, 323, 328, 329-43, 462-66), une bibliothèque du XIIe siècle (p. 295), la composition du patrimoine d'une abbaye. Dans une bulle d'Innocent II en 1140 se trouve une énumération probablement assez complète des biens que le pape prend avec l'abbaye sous sa protection (p. 261-265).

Certains événements très graves pour la chrétienté, comme les croisades, la lutte du sacerdoce et de l'empire, le grand schisme, n'ont aucun retentissement dans la petite vallée du Rabodeau. D'autres fois, l'on voit certaines pratiques de gouvernement influer d'une façon continue sur l'existence de l'abbaye. Aux IXe et xe siècles, la désastreuse dynastie des abbés-comtes risque d'amener la destruction complète du monastère. Au XVe siècle, une fois que Rome a commencé de pourvoir d'office l'abbaye de futurs abbés par provision, presque toutes les élections provoquent des conflits entre Rome et les moines, entre l'abbé élu par le corps monastique et le compétiteur ayant obtenu, à prix d'argent ou en manière de récompense, des bulles apostoliques de réserve ou d'expectative. Au XVIe siècle, à la mort de Georges d'Haussonville, commence pour Moyenmoutier la dynastie des abbés commendataires.

Dans le nombre il y en eut dont l'abbaye n'eut pas trop à se plaindre. Le dernier abbé du XVIe siècle, Erric de Lorraine, introduisit à Moyenmoutier la réforme de Saint-Vanne. C'est de cette dernière période que nous entretiendra le tome deuxième de l'ouvrage. A la fin du XVIe siècle, la diminution de ferveur dans l'abbaye et celle des revenus, se traduisent par la séparation des intérêts entre l'abbé et les moines à qui l'abbé fournit des prébendes de chair, viandes, légumes, vins, en exécution

d'un traité conclu en bonne et due forme. Le nombre de religieux va déclinant; il n'est que de cinq en 1588. L'ordre bénédictin est déconsidéré; les populations des campagnes tâchent d'échapper à la justice seigneuriale de l'abbaye. Dernier trait : il se produit à Moyenmoutier et dans les environs comme une épidémie de procès de sorcellerie au XVIe siècle : le premier procès est de 1501, le second de 1552, mais ils se multiplient dans les trente dernières années du XVIe siècle et dans les dix-huit premières du XVIIe siècle, avec de nombreuses condamnations à mort.

L'on voit l'intérêt du livre de M. Jérôme dont il est à peine besoin de louer l'érudition, la sûreté d'information, la clarté des développements. C'est l'histoire d'une abbaye bénédictine et l'histoire du monde ecclésiastique vu par les fenêtres de l'abbaye.

5. Dom A. Dijon, dans l'*Église abbatiale de Saint-Antoine en Dauphiné* (Grenoble, H. Falque et Félix Perrin, et Paris, Picard, 1902, un vol. in-4, illustré, de 385 et LXXXIX pages), apporte une contribution de valeur à l'histoire des Antonins, religieux hospitaliers dont l'église Saint-Antoine, à la Motte-Saint-Didier, non loin de Saint-Marcellin, dans l'Isère, fut le principal sanctuaire en France. L'auteur n'entreprend pas l'histoire de l'ordre, mais seulement la monographie de l'église dont il nous raconte l'*Histoire* dans une première partie, dont il étudie l'*Archéologie* dans la seconde.

Une prudente critique empêche dom Dijon de se prononcer sur la vérité des reliques rapportées de Constantinople par Jocelin, de la famille des seigneurs de Châteauneuf et d'Albenc, qui les déposa dans l'église agrandie de la Motte. Des bénédictins vinrent s'implanter dans l'abbaye de Montmajour à la Motte à la fin du XIe siècle. Presque en même temps les « frères de l'Aumône » ou Antonins s'installaient dans la même localité afin de soigner dans la région les malades qui souffraient du mal des Ardents ou du feu Saint-Antoine. Ils y créèrent le berceau de l'ordre des Antonins. Une déplorable rivalité entre les deux communautés aboutit à une séparation vigoureuse des intérêts. Les Antonins demeurèrent en possession des reliques de saint Antoine et desservirent l'église abbatiale dont l'auteur retrace l'histoire et les plans, détaille la marche de construction depuis le gros œuvre jusqu'à la fondation des nombreuses chapelles. L'étude historique et archéologique s'éclaire par de nombreuses illustrations. L'impression du livre est magnifique, bien digne du sujet et du soin qu'y a mis l'auteur.

L'histoire générale recueillera dans cette monographie de curieux détails sur les pèlerins de marque qui vinrent à Saint-Antoine : les empereurs Charles IV et Sigismond, les rois de France, Charles V et Louis XI, Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, le duc Louis d'Orléans, le pape Martin V.

Un chapitre sur les ravages des Huguenots à Saint-Antoine et aux environs est également des plus instructifs.

6. La *Revue* (1896, p. 543) a rendu compte des deux premiers volumes

d'un grand ouvrage dont l'auteur, M. Noël Valois, nous donne aujourd'hui la suite : *La France et le grand schisme d'Occident*, t. III et IV, Paris, Picard, 1902, 2 vol. gr. in-8 de 632 et 610 pages. Les deux premiers volumes racontaient les événements du schisme et la part qu'y avait prise la France sous Clément VII. Les deux derniers traitent du règne de Benoît XIII, du concile de Constance et de la fin du schisme. C'est une période de vingt-trois années si l'on prend comme terme du schisme la date du concile (1394-1417). Benoît XIII ne mourut qu'en 1422 après avoir survécu cinq années à l'effondrement de son espérance, dans une obstination que rien ne put abattre. Tel il s'était montré au château d'Avignon, pendant la soustraction d'obédience, soutenant par les armes le siège de son palais, poursuivant l'œuvre sourde de sa diplomatie, se réconciliant magnanimement avec les cardinaux qui l'avaient abandonné, rusant avec les diplomates, fertile en faux-fuyants, immuable seulement dans le sentiment très haut de sa dignité et dans sa volonté de la garder jusqu'à la fin, tel il demeure jusqu'à la mort dans son château-perché de Peñiscola, seul caractère puissant parmi tous les papes de Rome, d'Avignon ou de Pise, mais qui à l'heure du sacrifice manqua de la grandeur suprême de l'abnégation. Quatre objets principaux se rencontrent constamment dans les deux excellents volumes de M. Valois : les négociations de la France avec le pontife qu'elle soutient, mais qu'elle veut amener à la résignation de sa dignité quand il semblera nécessaire pour ramener l'unité de l'Église ; puis le tableau des affaires intérieures du royaume qui influent sur le tour des négociations avec les puissances étrangères et même sur la marche des affaires religieuses ; en troisième lieu l'agitation des esprits dans le clergé et dans les universités où germent les théories les plus dangereuses pour l'unité de l'Église ; enfin, secondairement, le tableau de ce qui se passe dans les obédiences non françaises pour autant qu'il est nécessaire à l'intelligence complète de la politique française elle-même, notamment du rôle de la maison d'Anjou en Sicile. Les qualités d'érudition chez M. Valois n'ont pas fait tort à l'art de la composition. C'est ce qui permet de soutenir sans fatigue la lecture de ces volumes considérables où sont utilisées toutes les découvertes faites dans les archives et les publications de documents entreprises dans les vingt dernières années.

Dans le récit du concile de Constance, M. Valois avait à faire voir d'abord l'effacement relatif des Français dans un concile où la prépondérance politique appartenait à l'empereur Sigismond, puis le retentissement dans le concile des déplorables luttes intestines entre Armagnacs et Bourguignons par l'introduction de l'affaire Jean Petit, enfin les efforts des députés français, au moment de la guerre franco-anglaise, pour lutter contre l'influence excessive de l'empereur, allié des Anglais contre leur roi. L'extrême complexité des événements est adroitement exposée et débrouillée. Il reste néanmoins à écrire l'histoire complète du concile de Constance pour laquelle M. Finke réunit depuis longtemps

les pièces documentaires. Ce que M. Valois en a écrit, quant à la participation de la France, est de main de maître et couronne dignement un ouvrage de premier ordre.

7. Une conférence de M. Ch. de Saint-Cyr, prononcée à Broons, à l'occasion de l'inauguration de la statue de Bertrand du Guesclin, fait rejaillir quelques rayons de gloire sur la sœur du héros, *Julienne du Guesclin* (Paris, éditions de l'Ouest art. et litt., 1902, 22 p.). On demande pour la pieuse bénédictine qui défendit courageusemeut son couvent de Pontorson une plaque de marbre dans le voisinage de la statue élevée au grand-père.

8. M. le chanoine Ph.-H. Durand poursuit ses *Études critiques sur l'Histoire de Jeanne d'Arc* dans *La légende anglaise de Jeanne « Visionnaire, Renégate, Parjure » de 1431 à 1903*, Paris, Poussielgue et Toulouse, Privat, 1903. Tout ce travail a pour objet spécial de recenser le partage des voix qui s'est fait parmi les historiens en France, les uns acceptant, les autres rejetant la tradition de source anglaise d'après laquelle Jeanne aurait dans l'abjuration du cimetière de Saint-Ouen reconnu la fausseté de ses visions, et aurait encouru de ce fait, si ces visions étaient vraies, la tache de parjure. Toute cette étude gagnerait à être plus ramassée, élaguée de toutes sortes de digressions d'allures patriotiques au milieu desquelles on perd un peu de vue le sujet. L'essentiel a été bien mieux traité par M. Durand lui-même dans l'excellente brochure qui concerne *L'abjuration du cimetière de Saint-Ouen*. Tout ce que la brochure actuelle contient de neuf se condenserait aisément en quelques pages.

9. La thèse de doctorat de M. Auguste Hamon a pour objet *Un grand rhétoriqueur poitevin : Jean Bouchet, 1476-1557*. Paris, Oudin, 1901, 1 vol. in-8, xxi-430 p. Dans ce livre, fruit d'un long travail et de recherches minutieuses, l'auteur a étudié la vie de Jean Bouchet, ses œuvres de poète, d'historien annaliste, de moraliste ; il rassemble enfin un certain nombre de remarques sur la versification, l'orthographe, la syntaxe de Jean Bouchet. L'ouvrage offre un grand intérêt pour les spécialistes de l'histoire littéraire de la France. Pour les études religieuses, nous avons surtout à en retenir le tableau d'une existence privée en province. Procureur de la sénéchaussée de Poitiers, homme d'affaires des La Trémoille et d'autres nobles clients par nécessité, poète par goût, ayant de la facilité pour la rime mais sans aucune supériorité d'imagination ou de génie, ordonnateur bénévole de mystères, Jean Bouchet a tous les traits d'un honnête homme et d'un bon chrétien, qui se plaît dans l'admiration de son Poitou et de Poitiers, qui essaye de faire aimer sa petite patrie dans les Annales d'Aquitaine, de chanter les hauts faits de ses clients devenus ses amis, les La Trémoille, morts pour le service du roi sur les champs de bataille d'Italie. Quelques cercles littéraires tenus à Ligugé, à Fontaine-le-Comte, autour de protecteurs généreux, lui permettent de rencontrer Rabelais et d'autres écrivains avec lesquels s'engage un échange de lettres et d'envois

poétiques. Les quelques voyages entrepris dans sa jeunesse, le séjour fait alors à la cour de Charles VIII, le contact gardé avec les affaires publiques, la fréquentation de quelques grandes familles et de personnes cultivées ont ouvert l'esprit de ce provincial, qui en vérité, fait excellente figure au Conseil de Ville et qui, dans la peinture qu'il trace de la société au XIVe siècle ne manque pas d'autorité pour critiquer le peuple, la noblesse et même le clergé. Le volume renferme une excellente bibliographie des œuvres de Jean Bouchet.

10. Par conversion de Calvin, M. A. Lang, dans sa brochure *Die Bekehrung Calvins*, Leipzig, Deichert, 1897 (fascicule des *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche* édités par Bonwetsch et Seeberg) entend le drame de conscience qui a fait abandonner à Calvin l'Église catholique pour entrer dans la Réforme. Son travail, très étudié, très fouillé, décrit rapidement l'existence de Calvin jusqu'aux environs de l'année 1356; l'auteur discute ses prédécesseurs, notamment Lefranc et Lecoultre, et cherche à préciser l'année, les mois où s'est produit le brusque changement de front chez Calvin. Il ne croit pas à une lente transformation des idées chez Calvin mais plutôt à un revirement comme il s'en produit chez les âmes passionnées et dont l'impulsion vint à Calvin lorsqu'il se mit à déserter l'étude du droit pour celle de la Bible. L'année critique pour Calvin serait l'année 1533, surtout la seconde moitié de l'année, où il aide à composer les discours d'inauguration académique du recteur Cop, où l'on trouve un écho d'Erasme et une suite de maximes et d'idées empruntées à un sermon de Luther. La recherche des sources où Calvin a puisé pour ce discours est l'un des mérites de ce travail court et substantiel.

11. Étude mi-historique, mi-juridique, le livre de M. Joseph Faurey, *Henri IV et l'édit de Nantes*, Bordeaux, Cadoret, 1903 (1 vol. gr. in-8 de 230 p.) analyse avec soin les édits antérieurs à l'édit de Nantes qui l'ont préparé, l'édit de Nantes lui-même dont catholiques et protestants se montrèrent mécontents à l'envi et que la sagesse politique du roi dut imposer : il s'efforce de faire voir dans quelle mesure l'édit a pu assurer l'égalité civile entre les catholiques et les réformés et la liberté de conscience et du culte. On oublie trop souvent que l'édit de Nantes n'a pas eu seulement pour objet la tolérance du culte protestant, mais aussi le rétablissement du catholicisme en certains lieux d'où il avait été entièrement banni : dans les places de sûreté laissées aux protestants comme La Rochelle, dans la Bresse, le Bugey, le Valromey, le pays de Gex, qui, réunis à la couronne en 1600, reçurent application de l'édit de Nantes en 1601. Pour le Béarn, le roi rendit un édit particulier (édit de Fontainebleau, 15 avril 1599), qui tenait compte de la longue possession des protestants dans ce pays. L'accession aux charges fut réglée le plus sagement possible eu égard aux passions contraires qui tiraillaient le roi en tous sens. D'une façon générale les catholiques furent avantagés et même privilégiés quant à l'exercice de certaines professions, mais des mesures très sérieuses furent prises, quant à

l'établissement de chambres spéciales de justice et quant à la détermination de leur compétence afin d'assurer aux réformés une justice impartiale. L'analyse de l'édit qui est assez compliqué sera utile. Le point faible du travail réside dans l'insuffisante mise en œuvre des sources inédites et même des sources et des ouvrages parus sur le règne de Henri IV.

12. M. Louis d'Haucour reprend d'après quelques documents inédits le récit de *La Conspiration de Cinq-Mars* (*1642*), Paris, Fontemoing, 1902 (122 p.). A la narration historique se mêlent quelques documents originaux intéressants, tels que la consultation juridique signée de MM. Talon et Bignon sur la comparution d'un fils de France dans un procès criminel.

13. L'histoire religieuse glanera de bonnes indications dans le livre de M. Pierre Brun, *Autour du Dix-septième siècle* (Grenoble, Falque et Perrin, 1901, in-12, 406 p.). Il contient une série de notices, sans lien entre elles, sur les représentants de la préciosité, du burlesque, du libertinage, Ninon de Lenclos, l'abbé de Chaulieu, Carmain, Desmarets, Dassoucy, etc. Une assez longue étude, un peu sèche, est consacrée à faire connaître les manuscrits de Tallemant des Réaux conservés à la bibliothèque municipale de La Rochelle.

14. Le cadre de la *Revue* ne me permet pas de m'étendre longuement sur les vrais mérites de l'ouvrage de Mlle Elvire Samfiresco, *Ménage, polémiste, philologue, poète*, Paris, Fontemoing, 1902 (1 vol. gr. in-8, 559 p.). Le sujet en est aussi peu religieux que possible encore que le héros du livre soit entré dans les ordres, pour jouir de quelques petits bénéfices, comme c'était l'usage de presque tous les honnêtes gens non mariés du XVIIe siècle. De vie nullement scandaleuse d'ailleurs, Ménage n'avait guère d'autre tort que celui d'avoir reçu le sous-diaconat sans vocation. L'auteur a éclairci, avec sagacité, au grand bénéfice de Ménage et de sa réputation, l'histoire de ses relations cordiales et même affectueuses avec ses anciennes élèves Mlle de Rabutin-Chantal (Mme de Sévigné) et Mlle de Lavergne (Mme de Lafayette). Toute la première partie du livre est remplie de détails intéressants sur les cénacles littéraires que fréquentait Ménage, sur ses amitiés, ses querelles et ses brouilleries. La seconde partie, de beaucoup la plus considérable, étudie comme il convient l'œuvre philologique et grammaticale de Ménage. L'Académie française en décernant un de ses prix au livre de Mlle Samfiresco, professeur au lycée de jeunes filles à Bucarest, n'a pas seulement encouragé l'étude de la langue et de la littérature française à l'étranger; elle a récompensé une thèse sérieusement étudiée et composée qui a valu à son auteur avec une couronne académique, le titre de docteur d'université.

15. La *Revue* (1903, p. 484) a signalé la publication par un Bénédictin, dom H. Beauchet-Filleau, d'un document très important pour l'histoire religieuse du XVIIe siècle : *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement* composées par le comte René de Voyer d'Argenson.

Il faut y revenir à l'occasion de l'étude très intéressante qu'y consacre un professeur de la Faculté de théologie protestante, M. Raoul Allier : *La cabale des Dévôts, 1627-1666*, Paris, Colin, 1902 (1 vol. in-12, 448 p.). Le manuscrit de la Bibliothèque nationale, *fonds français*, n° 14489, publié sous le nom d'*Annales*, relate les faits et gestes d'une société pieuse qui s'était formée entre ecclésiastiques et gens du monde vers 1627, sous l'inspiration du duc de Ventadour, Henri de Lévis, afin « d'entreprendre tout le bien possible, et d'éloigner tout le mal possible en tout temps, en tous lieux, et à l'égard de toutes personnes ». Première différence avec les congrégations religieuses qui poursuivent des buts déterminés et limités. Les membres de l'association se portent à tous les objets de piété et de zèle qu'il peut être utile d'entreprendre. « La Compagnie n'a ni bornes, ni mesures, ni restrictions que celles que la prudence et le discernement doivent donner dans les emplois. » C'est afin de sauvegarder l'universalité de son dessein que les confrères se résolurent à demeurer en petit nombre et à exclure de leurs réunions les religieux qui eussent eu la tentation d'y introduire des vues particulières. Enfin ils prirent le parti de demeurer secrets, de n'agir jamais en corps, mais uniquement par ceux de leurs membres qui semblaient propres à se charger individuellement d'une mission ou par des personnes étrangères à qui l'on suggérait la pensée de s'en charger et à qui l'on en fournissait les moyens.

Conformément à ce dessein, la Société se livre bientôt à une variété extraordinaire d'entreprises : visites des hôpitaux et des captifs pour apporter un adoucissement à leur sort, pour les soustraire aux exigences et exactions de leur geôliers, pour supprimer les abus moraux et les injustices résultant du manque de surveillance, pour répartir les aumônes entre les plus misérables et leur faire accomplir leurs devoirs religieux ; — suppression de la débauche, des tripots de jeu et des duels ; — création d'abris pour les filles de la campagne débarquant à Paris afin d'y chercher une place ; — police des églises à Paris, police du clergé des villes et des campagnes, restauration des églises, fourniture du mobilier des cultes aux églises pauvres ; — surveillance exercée pour l'application des lois civiles concernant l'observation du carême, l'abstinence du vendredi, le repos du dimanche, la répression des blasphèmes et autres injures à l'honneur de Dieu ; — évangélisation des infidèles, poursuite des juifs, des illuminés, dont on découvre les assemblées ; enfin surveillance exercée contre les protestants en vue de les ramener au minimum de liberté concédé par les édits entendus à la rigueur ; — c'est à tout cela que s'est appliquée la Compagnie du Saint-Sacrement qui n'a point démenti son programme universel dans les trente années de son existence.

La preuve que son action fut efficace, c'est qu'à chaque instant la Compagnie du Saint-Sacrement déborde son cadre et, bien qu'à peu près ignorée des historiens jusqu'à présent, introduit dans le monde des institutions dont l'histoire a dû tenir compte : *a*. La Com-

pagnie entre en pleine activité en 1630, et elle débute par les œuvres de bienfaisance que l'on retrouve quelques années plus tard dans les mains de saint Vincent de Paul auquel on en attribuait jusqu'à présent la principale initiative. Or il semble bien qu'il ait eu des prédécesseurs dans le mode spécial de sa charité à l'égard des prisonniers, des malades et des pauvres, et l'on peut se demander jusqu'à quel point il n'a pas été lui-même influencé, mis en mouvement, d'abord à son insu, par les membres de la Compagnie qu'il dut apprendre à connaître en 1634 et dans laquelle il entra lui-même sans doute peu de temps après. Le groupement lui apportait des ressources en argent, des appuis, des influences mondaines qui lui facilitèrent l'exercice de sa charité.

b. Le zèle de la Compagnie du Saint-Sacrement s'emploie également en faveur des infidèles. M. Raoul Allier montre très bien la part qu'elle a dans l'organisation de missions et la création d'évêchés au Canada. Elle avait déjà précédemment donné un concours actif à l'établissement d'une mission parmi les chrétiens captifs en Barbarie et d'un évêché à Babylone. Mais sa principale œuvre fut d'ouvrir un séminaire pour former ceux qui se destinent aux missions et travailler à la conversion des infidèles. La conjonction de ses efforts avec ceux du petit groupe organisé par le P. Bagot, jésuite, donne l'impulsion décisive à la création du Séminaire des Missions étrangères.

c. Contrairement à ce qu'affirme dom Beauchet-Filleau, il semble bien qu'il revienne à la Compagnie du Saint-Sacrement une part de responsabilité dans la révocation de l'édit de Nantes. Il est vrai que la Compagnie disparaît vers 1666 et que la révocation a lieu 20 ans plus tard ; mais elle avait été préparée par un ensemble de mesures, de décisions de justice, d'interprétations rigoureuses des édits dont un très grand nombre furent occasionnées, provoquées par la Compagnie de Paris et par ses filiales de province dont ce fut l'une des tâches poursuivies avec le plus de persévérance.

d. M. Raoul Allier pense enfin que la Compagnie du Saint-Sacrement, devinée par les autorités civiles, pressentie par le public et désignée du nom de « cabale des dévôts » a fourni à Molière les principaux types dont il s'est inspiré pour composer le *Tartuffe*. Voici enfin un élément nouveau pour éclaircir un chapitre de notre histoire littéraire et dont M. Brunetière profitera pour confirmer l'essentiel de sa thèse énoncée dans l'article sur la *Philosophie de Molière* (*Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, t. IV, p. 179). M. Allier aurait pu terminer l'histoire du conflit de Molière avec la cabale des dévôts en faisant remarquer que l'auteur des *Réflexions sur la Comédie* qui se montre d'une cruauté si inutile à l'égard de Molière défunt est un ancien confrère de la Compagnie du Saint-Sacrement. Bossuet avait gardé du temps critique du *Tartuffe* les impressions de toute la cabale sur l'œuvre et la personne du poète comique.

L'on voit assez par ces quelques remarques toute l'importance et l'intérêt du livre de M. Raoul Allier auquel je ne vois guère à repro-

cher qu'un ton général d'antipathie pour l'œuvre qu'il décrit et pour les personnages qu'il dépeint. Assurément le répugnant personnage joué par Des Maretz de Saint-Sorlin auprès d'un malheureux illuminé pour gagner sa confiance à force de mensonges et pour le livrer au bourreau, est de ceux qui vous gâtent toute la société des hommes capables non pas seulement de le conseiller, mais de l'employer, mais de garder avec lui un contact quelconque. L'acharnement déployé par les confrères contre les Huguenots est bien aussi de nature à indisposer d'autres personnes que les protestants. Mais il faut faire aussi la part des mœurs du temps, étant donné d'ailleurs la sincérité absolue et reconnue de la plupart des confrères dans leur travail de renouvellement religieux, ainsi que la part des nécessités pratiques. C'est ce qu'a fait avec beaucoup de mesure un autre auteur, M. Alfred Rébelliau dans les trois articles qu'il vient de publier sur *Un épisode de l'histoire religieuse au XVIIe siècle*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet, 1er août, 1er septembre 1903. Il y résume l'histoire de la Compagnie du Saint-Sacrement, et montre, avec un grand sens d'impartialité et une remarquable connaissance de l'histoire générale, que la grande œuvre voulue de la Compagnie a surtout consisté à provoquer la réformation catholique qui avait quelque peine à se mettre en train, que pour cette œuvre le secret était une tactique nécessaire : « Il fallait que la Compagnie fût secrète, ou qu'elle ne fût pas, ou qu'elle ne fît rien. » En revanche M. Rébelliau se montre justement sévère pour la manière dont fut menée la lutte contre les protestants, par des moyens autres que la propagande d'instruction et de lumière, à une époque où l'état de paix religieuse tendait à prévaloir et pouvait se maintenir.

Deux crises intérieures ont menacé la Compagnie du Saint-Sacrement, dues à la présence dans son sein d'abord de quelques pieux jansénistes comme le duc de Liancourt, puis plus tard de gallicans. La première fut surmontée par l'expulsion des jansénistes; la seconde n'eut pas le temps de prendre tous ses développements. Quand le gallicanisme commença de se manifester sous le gouvernement personnel de Louis XIV en 1663, la cabale des dévôts était obligée de se cacher, d'espacer les réunions afin de dépister les limiers de Colbert. Elle reprit un moment confiance en 1664 pour se dissoudre enfin en 1666 ou du moins pour interrompre un peu de temps ses exercices. Si nous avons aujourd'hui la relation du comte d'Argenson, c'est qu'en 1696 il essayait de décider M. de Noailles, archevêque de Paris, à ressusciter la Compagnie en lui narrant les plus remarquables des hauts faits qui avaient illustré la Compagnie de Paris, et les quarante à cinquante ramifications qu'elle avait poussées en province, à Grenoble, Caen, Lyon, Bordeaux, Metz, Limoges, etc...

16. *Bourdaloue, Histoire critique de sa prédication*, par Eugène Griselle, S. J., Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1901 (2 vol. gr. in-8, 1056 pages) est une œuvre de longue haleine, remplie de recherches patientes, minutieuses, et qui renouvellent en partie l'his-

toire de la prédication au XVIIe siècle. L'auteur établit par de nombreux exemples que les auditeurs du temps, lorsqu'un prédicateur en vogue les avait touchés, mettaient par écrit, au retour de l'église, les passages qu'ils avaient le mieux retenus. On retenait alors des sermons ! Des imprimeurs, jugeant qu'il y avait une clientèle de lecteurs à exploiter, généralisèrent l'habitude des « copies » de sermons, et, à l'insu comme au détriment des orateurs, firent des éditions clandestines de discours recueillis sur les lèvres mêmes des auteurs. Bossuet, Massillon, Bourdaloue ont eu à se plaindre du procédé. Il mettait aux mains de leurs auditeurs un texte qui n'avait point été revu, ni approuvé ; il exposait leurs discours à être publiés avec bien des fautes, à recevoir, dans des recueils mal surveillés, une attribution tout à fait fausse. Néanmoins, l'on peut contrôler par plusieurs transcriptions faites du même discours, la fidélité des copistes et s'assurer qu'en dépit de variantes impossibles à éviter, ils ne défiguraient pas toujours la pensée ni le langage de l'orateur. Ces copies ont pour nous plusieurs avantages : elles nous ont conservé des inédits, aucun prédicateur n'ayant fait entrer dans ses œuvres tout ce qu'il avait prêché, et tous les prédicateurs n'ayant pas été imprimés, Mascaron par exemple. En second lieu, elles nous livrent avec plus de fidélité que le sermon imprimé revu et corrigé le sermon parlé, tel qu'il fut prononcé en chaire, et l'impression qu'il a produite. Bourdaloue en chaire est plus vivant, plus familier souvent, plus court dans ses développements mais aussi plus énergique que dans l'édition qui nous a été donnée de ses sermons par le Père Bretonneau son confrère, et c'est ainsi que M. Griselle est amené à instruire le procès de cet éditeur officiel.

Le P. Bretonneau n'a point dissimulé qu'il éditait Bourdaloue afin de « perpétuer les fruits de son zèle », pour « le bien des âmes » ; qu'il avait entrepris de trouver tant bien que mal une *année chrétienne* tout entière dans la suite des sermons ; qu'il regrettait dans le Père Bourdaloue « un style trop diffus, un détail trop populaire et trop familier » ; enfin qu'à défaut de Bourdaloue mort trop vite pour « retoucher lui-même ses Sermons et y mettre la dernière main », il avait dû se charger de la besogne et qu'il y avait réussi grâce à « une assiduité constante au travail ».

Une discussion très détaillée, un peu diffuse dans l'exposé des arguments, amène M. Griselle en l'absence des manuscrits de Bourdaloue, à déclarer impossible la solution intégrale du problème de l'authenticité absolue des sermons ; mais il proclame leur fidélité fondamentale quant au réseau des arguments et quant à la trame des plans et il se fonde sur la comparaison de Bourdaloue-Bretonneau avec les copies, on pourrait presque dire les sténographies du temps ; le fâcheux éloge contenu dans le nécrologe latin de Bretonneau, que pour certaines parties entières des discours il avait su *aut limare castigando aut supplere fabricando* serait donc applicable aux œuvres des autres orateurs qu'il avait édités et non point à celle de Bourdaloue. Mais il aurait agi assez

librement quant au détail du style, pour certains raccords, pour transposer des morceaux et même pour corser, limer, étendre ou régulariser certains développements. On peut croire que la fameuse uniformité du P. Bourdaloue, sa noblesse soutenue, viennent en partie de son éditeur qui a fait subir aux sermons une petite toilette avant de les produire en public.

La deuxième partie de l'ouvrage est une chronologie de la vie de Bourdaloue, dressée sans aucun souci d'art littéraire, mais fourmillant de rapprochements intéressants et de rectifications. Ce n'est pas dix-huit années que Bourdaloue a consacrées à l'enseignement des sciences (Nisard), ni cinquante années à la prédication (Faguet). Au fur et à mesure des dates, l'auteur aborde et discute certaines particularités comme la légende de l'apostrophe *Tu es ille vir*, celle des difficultés de mémoire de Bourdaloue, celle des yeux fermés tandis qu'il prêchait, ou encore l'application des portraits. L'ouvrage de M. Griselle, s'il n'est pas une vie de Bourdaloue et n'en peut tenir lieu, est un travail de premier ordre, préface indispensable d'une édition historique des *Sermons* de Bourdaloue et d'une biographie nouvelle plus sûre, plus complète et plus vivante.

17. L'histoire du jansénisme est loin de pouvoir être écrite encore avec une approximation sérieuse de vérité. Il y faudra nombre de monographies comme celle que M. Georges Doublet, bien connu par d'excellents travaux sur Mgr de Caulet, évêque de Pamiers, vient d'écrire sur *Le Jansénisme dans l'ancien diocèse de Vence*, Paris, Picard (sans date), in-8, 335 p. Le titre dépasse un peu le contenu du livre qui s'occupe tout spécialement du procès intenté à M. de Guigues, prêtre du diocèse de Vence, que son collègue à la paroisse de Tourettes-les-Vence avait dénoncé à l'évêque. Des chapitres très intéressants relatent les livres formant la bibliothèque du prêtre inculpé et l'analyse de ses sermons. Une multitude de détails inédits, un coup d'œil sur le jansénisme dans l'ancien diocèse de Vence rendent ce livre très utile à consulter. Ce qui y manque le plus c'est le ton de l'histoire. M. Doublet est trop manifestement partial à l'égard des jansénistes. Molière est cité pour commenter les badineries peu séantes d'un vicaire avec une de ses dévotes ; les messes noires et d'autres histoires scandaleuses sont rappelées à plus d'un endroit du livre sans qu'elles aient de rapport avec le sujet. Par une multitude de détails, on sent que l'auteur, malgré ses recherches sur les diocèses et paroisses de Provence, est peu familier avec les choses religieuses, ce qui l'expose à beaucoup d'inexactitudes de détails et à bien des erreurs de jugements. Le « loup ravissant » n'a aucun rapport avec le texte du *leo quærens quem devoret*, mais est en propre terme nommé dans l'Évangile. Mais pour tout ce qu'il contient de positif et de nouveau, l'ouvrage de M. Doublet mérite qu'on le lise pour voir comment le jansénisme pouvait se disséminer et se voir poursuivre dans un petit diocèse éloigné de Paris et qu'on aurait cru soustrait à la vigilance du roi.

18. Le prélat janséniste, *Choart de Buzenval, évêque de Beauvais, 1651-1679*, dont M. Jean Gaillard écrit la vie (Paris, Picard, 1902, 1 vol. pet. in-8 de 287 p.), ne joue pas l'un des premiers rôles ecclésiastiques au xviie siècle ; ce fut un évêque vertueux, zélé, très appliqué à ses devoirs, ferme et vigilant, généreux, véritable organisateur de la charité à Beauvais. Pour cette raison, il valait la peine de nous conter sa vie ; mais de plus, elle nous montre dans un exemple spécial, à Beauvais, l'histoire en raccourci des diocèses de France à cette époque. Dans l'entourage du prélat, évolue maint personnage plus illustre que lui-même dans l'histoire du jansénisme, comme Le Nain de Tillemont, Hermant ; enfin le démêlé du prélat avec son chapitre sur la question du jansénisme donne bien l'image de la guerre que suscitait un peu partout le conflit des doctrines. Il faut lire dans la biographie même le récit de cette lutte intéressante. On remarquera en passant de quelle puissance était investi le chapitre, et combien dans un diocèse de dimensions si réduites, puisqu'il avait à peine les deux tiers du diocèse actuel de Beauvais, l'évêque voyait son pouvoir et ses attributions limitées de toute part. Nombre de cures et de bénéfices étaient à la nomination du chapitre ou des grands officiers du chapitre. L'extrême division des pouvoirs garantissait une certaine somme de libertés aux menus bénéficiers, mais permettait d'éterniser les divisions et les procédures. Le livre de M. Gaillard apporte une contribution utile à l'histoire de l'Église en France, dans la période aiguë du jansénisme.

19. M. Moïse Cagnac, docteur de l'Université de Paris, fait paraître la seconde édition de sa thèse : *Fénelon, directeur de conscience*, Paris, Poussielgue, 1903 (452 pages). Quelques généralités sur la direction, sa nature et son utilité, introduisent le sujet. Des traits plus précis marquent ensuite la direction pratiquée au xviie siècle avant Fénelon ; puis l'auteur aborde la vie et trace le portrait de son héros dans la mesure qu'il juge utile pour entreprendre utilement l'étude de Fénelon directeur. Je crains qu'ici l'auteur n'ait un peu abusé des subdivisions qui ne contribuent à la clarté que lorsqu'elles accusent des différences réelles dans les matières traitées. Peut-on séparer le mysticisme de Fénelon de sa dévotion, sans disjoindre artificiellement des choses qui sont unies en réalité ? Quoi qu'il en soit les chapitres respectifs contiennent de bons éléments et l'auteur a visiblement travaillé à éviter les redites. La seconde partie de l'ouvrage a pour objet la pratique de la direction chez Fénelon et suivant les personnes sur qui Fénelon exerce ses talents, l'auteur nous conduit d'abord à la cour, puis dans le monde et enfin au cloître et nous montre par ses fruits le genre de direction que pratiquait l'archevêque de Cambrai. Une conclusion sur Fénelon et Bossuet exprime les sentiments de l'auteur pour ces deux gloires du xviie siècle français qu'il essaye de réconcilier au nom de leur amitié première « dans l'admiration générale ». Cet utile volume présente réuni un ensemble très précieux de renseignements groupés au point de vue spécial avec beaucoup de soin et de méthode.

20. Un jésuite, le R. P. Bliard, a entrepris de reviser devant l'opinion du public instruit la cause de *Dubois cardinal et premier ministre (1656-1723)* (Paris, Lethielleux, sans date, 2 vol. in-8, 12 fr.). Une enquête très minutieuse parmi les correspondances et les documents du temps permettent à l'avocat d'établir certaines présomptions favorables à son client. Dubois, s'il a été le témoin trop passif des excès du futur Régent, n'aurait pas du moins corrompu son élève, et aurait mis, au début surtout, quelque empêchement à ses débauches ; de même, il ne serait point le traître à la France qu'ont dépeint certains écrivains en raison des sommes payées à Dubois par l'Angleterre, mais il aurait suivi une politique qui a dans la situation du temps son explication et sa justification. La discussion est fort habilement menée ; si elle ne parvient pas à rendre sympathique le personnage de Dubois, elle le lave en partie des plus noires accusations dont est chargée sa mémoire. L'histoire religieuse profitera surtout du chapitre consacré aux affaires religieuses, c'est-à-dire surtout au jansénisme que Dubois s'efforça de réduire, durant son court ministère, en imposant l'acceptation de la bulle *Unigenitus*. Le rôle de Dubois dans les négociations avec Rome y est soigneusement étudié et éclairé.

21. Dans une thèse de doctorat, M. A. Bernard étudie *Le Sermon au XVIIIe siècle* (Paris, Fontemoing, 1901, 608 p.). Il distingue entre les années 1715 et 1789, points extrêmes de son champ de recherches, plusieurs périodes auxquelles correspondent en gros autant de générations de prédicateurs ; de 1718 à 1729, les Pères Pacaud, Dutreuil, Jard, Terrasson, Surian, les abbés Molinier, Charaud et Mongin ; de 1729 à 1750, les jésuites Segaud, Ch. de Neuville, Perussault, les abbés de Cicéri et Séguy, le P. Sensaric, bénédictin ; de 1750 à 1763, les jésuites Le Chapelain, Perrin, Griffet, les abbés Paulle, de Boismont, Clément, de la Tour du Pin ; de 1763 à 1774, le Père Élisée, les abbés Torné, Fossard, de Cambacérès, Beauvais, enfin de 1774 ou 1778 à 1789, les abbés Le Couturier, Beauvais, Boulogne, Asselin, les jésuites Lenfant, Beauregard. L'auteur prend la défense de ces prédicateurs contre M. Lanson qui leur consacre « en bloc » un bref éreintement dans son Histoire de la littérature française ; à côté des prédicateurs semi-philosophes qui traitent volontiers en chaire de philosophie morale, à côté des prédicateurs académiques, affectés, ennuyeux, il y a beaucoup d'orateurs d'un talent honorable, qui continuent les traditions du grand siècle. La guerre que se faisaient les jansénistes et les jésuites hâta la décadence en excluant de la chaire des orateurs vigoureux, simples, chrétiens, sur un soupçon de jansénisme, puis les jésuites supprimés en 1762.

C'est un vrai service que M. Bernard a rendu aux lettres chrétiennes et françaises par son étude. A vrai dire, il n'atteint que cette partie infime de la prédication qui a prétendu continuer chez nous le genre littéraire si heureusement représenté de Bossuet à Massillon, et non pas ces sermons simples, solides, naturels, intéressants, rem-

plissant pleinement leur but d'instruction et d'édification, par lesquels sur tous les points de la France, du haut des chaires paroissiales, se continue l'enseignement chrétien. Les auteurs de ces prônes, qui sont aussi, à tout prendre, les meilleurs prédicateurs, s'ils sont les plus simples et les plus naturels, les moins prétentieux, les moins exposés à flatter le mauvais goût du jour, ne laissent après eux qu'un souvenir vite effacé. Quant aux « illustres » l'on a vu plus haut par l'énumération empruntée à M. Bernard, combien ils sont ignorés aujourd'hui et les meilleures citations de leurs œuvres, qu'on fera bien de lire dans son livre témoignent à quel point ils méritent de l'être. Non pas que leurs sermons soient mal pensés, ou mal composés, ou mal écrits ; mais après Massillon, aucun d'eux n'a la force de génie, la puissance de personnalité nécessaire pour repenser à neuf les vérités générales dont se nourrit le sermon, pour en renouveler les lieux communs par la profondeur du sentiment et l'originalité de l'expression. La correction, une certaine chaleur, quelques agréments de style, quelques défauts à la mode expliquent le succès du prédicateur, mais ne suffisent pas à faire durer les œuvres et à leur faire prendre rang dans l'histoire de la littérature.

C'est plutôt de l'histoire des idées que relèverait l'étude de ces sermons, si la critique en voulait tirer des renseignements pour la transformation de l'esprit public au XVIIIe siècle. C'est à quoi M. Bernard s'est aussi attaché, en morcelant peut-être le sujet plus qu'il ne convenait pour la clarté de l'exposition. La coupure de 1750 suffisait amplement pour marquer la période du siècle qui continue encore le siècle de Louis XIV quoiqu'avec moins d'éclat, et la période où l'esprit d'incrédulité, la philosophie en un mot force la prédication, dans certains milieux, à changer de caractère, à devenir plus exclusivement morale et au besoin apologétique. Le morcellement excessif des périodes, en amenant l'auteur à des redites, l'empêche de caractériser avec une entière netteté les différentes formes nouvelles de prédication. Quoi qu'il en soit de cette critique, l'ouvrage demeure précieux pour l'historien et servira utilement de guide pour l'étude de la littérature religieuse en France au XVIIIe siècle.

22. *La vente d'une Congrégation sous Louis XV, la suppression des Jésuites*, par M. Jacques Bonzon, Paris, Guillaumin, 1901, 60 p., est une courte étude sur le néant des résultats financiers, obtenus par la liquidation de la compagnie de Jésus au XVIIIe siècle. La lecture du livre est agréable, instructive, mais il y manque l'indication des sources.

23. Une autre publication concernant les jésuites s'occupe des diverses légendes mises en circulation par les adversaires de la compagnie. L'auteur des *Jesuiten-Fabeln* (Fribourg en Brisgau, Herder, 1899, 3e éd., 902 p. in-8, 7 mk, 10 = 9 fr.) est le R. P. Duhr qui a remanié considérablement l'ouvrage, si on le compare aux éditions précédentes. Il a éliminé certaines dissertations portant sur « la mauvaise éduca-

tion donnée par les Jésuites », « le faux serment de saint Ignace », « le commerce des Jésuites ». L'objet avoué de ces dissertations est tout à fait apologétique, mais en général la tendance de l'auteur ne nuit pas trop à la rectitude du jugement.

Paris.

HIPPOLYTE HEMMER.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

L'abbé Clément BESSE, auteur d'une brochure sur *Deux centres du mouvement thomiste*, *Rome et Louvain* (Paris, Letouzey, 1902), est un esprit très avisé, dont le modeste essai mérite d'être remarqué. Il rend d'abord compte des suites fâcheuses qu'eut pour les études théologiques leur divorce d'avec la philosophie et comment, entre 1850 et 1870, le pape Pie IX essaye de ramener lentement les esprits à une étude plus serrée, plus méthodique et plus chrétienne de la philosophie. Les mouvements de philosophie religieuse — celui de Gratry, celui des ontologistes — avaient tourné, dirigé les esprits à l'encontre de la tradition thomiste qui s'était à peu près perdue en France. Elle se ravivait, au contraire, en Italie, grâce aux efforts de trois petites écoles travaillant à Naples, sous la direction de Sanseverino entre 1840 et 1860, à Pérouse, sous l'impulsion des deux frères Pecci, enfin à Bologne, après le concile du Vatican, sous l'impétueux Cornoldi. L'accession au trône pontifical de Joachim Pecci, en 1878, ouvrit une ère de grande faveur pour le thomisme et il faut lire, dans le récit de M. Besse, le piquant tableau de la fièvre *ad mentem* qui s'empara des têtes romaines, lorsque le zèle thomiste fut devenu un moyen de plaire en cour et l'entrée la plus facile des carrières les plus hautes et les plus diverses.

Il y avait cependant, à la faveur du thomisme, des raisons plus hautes que l'opportunisme des jeunes prélats. Transcrivant à nouveau, en un langage philosophique, les idées traditionnelles les plus propres à se souder avec les thèses de théologie définies ou acceptées communément par l'Église, les professeurs agréés par Léon XIII ne faisaient peut-être point montre d'originalité, mais ils restituaient à l'enseignement de l'Église une cohésion capable d'imposer le respect même à ses adversaires. Après avoir ainsi rendu justice à l'œuvre des thomistes romains, l'auteur en fait la critique : leur tort capital est de s'être enfermés dans un thomisme livresque, hérité du moyen âge, sans le replacer dans le milieu de la pensée contemporaine, ce qui lui enlevait la possibilité de vivre ; de là les notions inexactes qui fourmillent dans les anciens manuels romains dès que les auteurs quittent le ter-

rain purement dialectique et le défaut absolu de sens historique qui fait chercher obstinément la pensée d'Aristote dans les commentaires de saint Thomas plutôt que dans les œuvres d'Aristote même. On s'explique ainsi que le thomisme à Rome ait végété, bien qu'il fût couvé avec amour par le souverain pontife et qu'il ait manqué d'influence sérieuse au dehors.

L'inspiration de Léon XIII réussit mieux en Belgique qu'à Rome. A l'Université catholique de Louvain, le terrain était plus vierge, la liberté des chercheurs plus grande, le contrôle moins étroit, l'inféodation à la théologie moins servile, le rapprochement avec toutes les branches du savoir humain plus intime. Sous la direction de Mgr Mercier, les professeurs et maîtres s'appliquèrent à la science pour la science elle-même, et s'efforcèrent de construire une philosophie en s'appropriant tous les modes de recherche exacte, d'observation et d'expérience pratiquées dans les sciences accessoires de la philosophie.

S'appliquant à l'étude de saint Thomas sans l'arrière-pensée de canoniser à priori toute théorie du maître, ils réinventèrent le péripatétisme thomiste, en ce sens qu'au lieu de le recevoir falsifié ou défiguré dans les interprétations qui en furent données par la Renaissance, ils le puisèrent aux sources vives du moyen âge, dans les œuvres de saint Thomas, à celles de l'antiquité, dans les ouvrages d'Aristote, et retrouvèrent le sens de leur méthode. Or la méthode dont usèrent ces grands hommes se trouve être singulièrement voisine des méthodes scientifiques elles-mêmes et s'accommode fort bien de tous les perfectionnements et de tous les modes de recherche inventés dans les différents départements de la science. Ainsi se constitue un néo-thomisme capable de reconquérir de l'empire sur les esprits et de s'imposer à l'examen des philosophes, dans les universités allemandes et françaises.

A l'Institut de philosophie de Louvain, l'enseignement philosophique comporte trois grandes divisions. La cosmologie est étudiée en rapport avec les sciences physiques, chimiques, minéralogiques et mathématiques; la psychologie, en rapport avec la biologie, l'anatomie, la physiologie, la botanique, la zoologie; la morale enfin en rapport avec le droit naturel et social, les sciences économiques et politiques. Viennent ensuite à part la métaphysique générale et la théodicée, et, complétant tout cet ensemble, l'histoire de la philosophie. C'est à cet Institut qu'appartient M. De Wulf, dont les lecteurs de la *Revue* (1902, p. 461 et 536) ont pu lire la Chronique d'histoire de la philosophie médiévale.

Paris.

JULES DALBRET.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LES APOTRES CHEZ LES ANTHROPOPHAGES[1]

Des douze apôtres de Jésus, il y en a deux seulement dont nous puissions esquisser la biographie : saint Pierre et saint Jean. Il faut naturellement ajouter saint Paul, l'apôtre des Gentils, dont la vocation est postérieure à la mort du Christ, mais qui, grâce à ses Épîtres et aux Actes, nous est le plus familier de tous. En revanche, de Philippe, d'André, de Mathias, de Jacques, de Barthélemy et des cinq autres, nous ne savons rien, rien que leur vocation et leurs noms.

Notre ignorance, à cet égard, ne tient nullement au fait regrettable que la littérature chrétienne du IIe siècle ne nous est pas parvenue tout entière. Eusèbe, évêque de Césarée, écrivant vers 330 et disposant d'une des plus riches bibliothèques de l'Asie, n'en savait pas plus long que nous. Au commencement du IIIe livre de son *Histoire de l'Église*, il s'exprime ainsi : « Les saints Apôtres et les saints disciples du Sauveur se répandirent par toute la terre. Thomas, comme nous l'avons appris de nos pères, eut en partage le pays des Parthes, André celui des Scythes, et Jean l'Asie. » Puis il parle des missions de Pierre et de Paul et ajoute : « Origène rapporte tout ceci dans le livre troisième de ses commentaires sur la Genèse. » Or, Origène, docteur chrétien d'Alexandrie, vécut de 185 à 254 ; c'est à lui qu'Eusèbe est obligé d'emprunter les très maigres informations qu'il nous donne. C'est donc qu'il

1. Cet article est la partie principale d'une conférence faite au Musée Guimet le 17 janvier 1904.

n'en connaissait pas d'autres qui lui parussent dignes de foi.

Eusèbe était un savant et se résignait à ne point tout savoir. Mais les ignorants, les humbles, le peuple enfin, ne se résignent pas volontiers à cela. Dans tous les pays où le christianisme avait pris pied au IIe siècle, il se forma des légendes sur les origines locales de ce mouvement. Une rivalité bien naturelle poussa les Églises à se réclamer d'illustres fondateurs ; et quels fondateurs plus illustres que les apôtres, ceux qui avaient recueilli directement de ses lèvres l'enseignement de Jésus ? Les Actes des Apôtres qui font suite à nos Évangiles ne s'occupent guère que de saint Paul et de saint Pierre ; on se mit à en composer d'autres, où la mission des autres apôtres était racontée. En l'absence de tout témoignage précis, les imaginations se donnèrent libre cours et il y eut comme une surenchère de merveilleux. L'Église vit naître ces compositions avec d'autant plus de méfiance que la doctrine en était souvent suspecte ; les sectes, si nombreuses dès les premiers temps du christianisme, avaient chacune une littérature pieuse, des Évangiles, des Actes, des Lettres, qui étaient tout imprégnés de leur esprit. Toutefois, l'Église, victorieuse du paganisme au IVe siècle, ne fit pas disparaître, du moins en général, les ouvrages qu'elle n'approuvait pas ; c'eût été d'ailleurs très difficile, tant ces récits merveilleux étaient répandus. On se contenta d'éliminer ou d'atténuer ce qui, dans les discours prêtés à Jésus ou aux apôtres, choquait trop ouvertement l'orthodoxie ; mais les histoires elles-mêmes furent considérées comme inoffensives. De ces histoires d'apôtres, que l'on appelle les Actes apocryphes, nous possédons un grand nombre en diverses langues, grec, latin, copte, syriaque, arabe ; il ne se passe presque pas d'années qu'on n'en découvre de nouveaux fragments et tout ce que l'on possède en ce genre n'a pas encore été publié. C'est une littérature

très curieuse, très instructive même, qui ne nous renseigne pas, bien entendu, sur ce qu'ont vraiment fait et pensé les disciples de Jésus, mais qui nous apprend ce que l'on croyait à leur sujet dès le IVe siècle, dans les classes inférieures des communautés chrétiennes, et aussi quel singulier mélange de piété et de romanesque séduisait les imaginations de ce temps-là.

Cela dit, je vais exposer un de ces récits, intitulé : « Les actes d'André et de Mathias dans la cité des Anthropophages [1] ». Pour que l'on puisse en saisir nettement le caractère, je raconterai sans m'interrompre pour commenter ; à la fin seulement, je présenterai quelques observations propres à préciser l'origine et les sources de cette composition anonyme, dont on possède de nombreux manuscrits en plusieurs langues et même une vieille traduction anglo-saxonne.

Les Apôtres, s'étant réunis en un même lieu, tirèrent au sort pour se partager les pays où ils devaient aller enseigner le christianisme. La contrée des Anthropophages échut à Mathias, celui qui avait remplacé Judas après sa trahison. Ces Anthropophages étaient de terribles gens ; ils ne mangeaient pas de pain, ne buvaient pas de vin, mais se nourrissaient de la chair et du sang des hommes. Quand un étranger entrait dans leur ville, ils le saisissaient, lui crevaient les yeux et lui donnaient à boire une drogue magique qui lui ôtait la raison. Dès que Mathias eut franchi la porte de la ville, ils le saisirent, l'aveuglèrent, lui firent boire la drogue, le conduisirent en prison et lui apportèrent de l'herbe à manger. Mathias ne mangea point, mais, dans sa détresse, adressa de ferventes prières à Jésus.

1. Cet apocryphe a été étudié en dernier lieu par Dobschütz, *Deutsche Rundschau*, avril 1902, p. 87-106. Je n'ai lu le mémoire du savant allemand qu'après avoir écrit le mien.

Pendant qu'il priait dans sa prison, il vit tout à coup une grande lumière et de cette lumière sortit une voix qui lui dit : « Cher Mathias, recouvre la vue ». Et immédiatement il vit clair. Puis la voix l'exhorta à prendre courage et lui promit qu'il serait sauvé par l'apôtre André, qui arriverait après vingt-sept jours et le délivrerait de sa dure captivité.

Mathias s'assit dans sa prison et chanta. Lorsque les bourreaux entrèrent, cherchant les victimes désignées pour ce jour-là, Mathias ferma les yeux, afin qu'ils crussent qu'il était encore aveugle. On lui avait attaché à la main droite une étiquette [1] où la date de son emprisonnement était inscrite ; il devait, comme une bête à l'engrais, attendre ainsi trente jours révolus, après quoi on l'emporterait pour le tuer et le dépecer.

Le vingt-septième jour, le Seigneur apparut à André et lui ordonna de partir avec ses disciples pour le pays des Anthropophages, afin de délivrer Mathias ; il fallait que cela fût accompli dans le délai de trois jours. L'apôtre répondit qu'il était prêt à partir, mais que le pays des Anthropophages était trop loin, qu'il était impossible de s'y rendre dans un si bref délai et que le Seigneur ferait mieux de charger un ange de cette mission. « Obéis, lui répondit le Seigneur. Lève-toi de bon matin et te rends sur le rivage avec tes disciples ; tu y trouveras un bateau. » Et, après avoir béni André, il remonta au ciel.

Le lendemain matin, à la première heure, André et ses disciples descendent au rivage et voient un petit bateau dans lequel sont assis trois hommes. « Où allez-vous, frères ? » leur demanda-t-il. « — Nous allons, répondit le pilote-patron, au pays des Anthropophages. » — « Moi aussi, dit André. » « Mais, dit le pilote, tout le monde évite

1. Cette étiquette est dite τάβλα ; on appelait ainsi les planchettes portant des noms que l'on fixait aux momies égyptiennes (Le Blant, *Rev. archéol.*, 1874, I, p. 244).

d'aller dans ce pays-là ; pourquoi donc y vas-tu ? » — « J'y ai quelque affaire, répondit André, et je voudrais que tu nous prisses à bord, mes compagnons et moi. » — « Entrez donc, dit le pilote. »

« Avant d'entrer, reprit André, il faut que je te dise que nous n'avons pas d'argent pour payer notre passage ; nous n'avons même pas de pain à manger. » — « Comment donc pensez-vous embarquer et faire la route ? » demanda le pilote. — « Écoute, frère, nous sommes les disciples du Seigneur Jésus-Christ, le bon Dieu, qui nous a ordonné d'aller prêcher, mais nous a interdit d'emporter avec nous de l'argent, de la nourriture, ni même un vêtement de rechange [1]. Si tu veux nous accepter tels que nous sommes, dis-le-nous ; sinon, nous devrons chercher un autre moyen. » — « Si c'est là l'ordre que vous avez reçu, dit le pilote, et que vous vous y conformiez, je suis heureux de vous recevoir à bord, bien plus que ceux qui me donnent de l'or et de l'argent ; car c'est une joie pour moi de voir dans ma barque un apôtre du Seigneur. » André le remercia, le bénit et tous s'embarquèrent.

« Va chercher trois pains à fond de cale, dit le patron à un des matelots ; il faut que nos passagers en mangent, afin de pouvoir supporter le mouvement des flots et le mal de mer. » — « Frère, dit André, puisse le Seigneur te faire participer au pain céleste ! » — « Si tu es vraiment un disciple de Jésus, dit le patron, raconte donc les miracles de ton maître à tes disciples, afin qu'ils se réjouissent en leur cœur et cessent de craindre la mer. » Déjà le bateau avait quitté le rivage ; André rappela à ses disciples, qui étaient inquiets et mal à l'aise, comment un jour, étant sur le lac avec Jésus, ils avaient éprouvé une forte tempête

1. Matt., x, 10 : « Ne prenez ni or ni argent, ni monnaie dans vos ceintures, ni sac pour le voyage, ni deux habits, ni souliers, ni bâton ; car l'ouvrier doit recevoir la nourriture qu'il a méritée. » Cf. Marc, vi, 9.

que le Seigneur avait aussitôt apaisée. Puis André fit une prière et demanda que ses disciples s'endormissent. Il n'avait pas encore fini qu'ils dormaient profondément.

La barque filait comme une flèche sur une mer d'huile. « Comme tu gouvernes bien ta barque ! dit André au pilote ; je navigue depuis seize ans et n'ai jamais vu un pilote aussi habile. » — « Nous aussi, répondit le pilote, nous avons souvent navigué et couru des dangers ; mais comme tu es un disciple de Jésus, vois, la mer a reconnu que tu es un homme juste et elle ne s'est pas soulevée en flots irrités. » — « Merci, Seigneur, s'écria André, de m'avoir fait rencontrer un homme qui glorifie ton nom ! »

« Dis-moi, disciple de Jésus, ton maître n'a-t-il pas fait d'autres miracles que ceux dont on parle ? » André, après avoir un peu hésité, consent à satisfaire la curiosité du pilote. Un jour, avec les Douze, Jésus entra dans un temple des païens, devant lequel il y avait deux sphinx. Jésus ordonna à l'un des sphinx de se lever de son piédestal et de venir convaincre les prêtres de sa mission divine. Le sphinx obéit et parla d'une voix humaine. Puis Jésus dit au sphinx d'aller dans le pays de Chanaan, au champ de Mambré, de réveiller dans leur tombe Abraham, Isaac et Jacob et de les amener au temple. Le sphinx obéit encore et revint avec les trois patriarches. Puis Jésus renvoya les patriarches et ordonna au sphinx de reprendre sa place à la porte du temple. « Il a fait bien d'autres miracles, ajouta André, mais si je les racontais, tu ne le supporterais pas [1]. » — « Tu te trompes, répondit le pilote, car j'aime toujours écouter des discours utiles. »

Cependant le bateau approchait du rivage. Le pilote

1. Jean, xxi, 25 : « Il y a aussi beaucoup d'autres choses que Jésus a faites ; et si elles étaient écrites en détail, je ne pense pas que le monde pût contenir les livres qu'on en écrirait. »

pencha sa tête sur l'épaule d'un des matelots et resta silencieux. André se tut également et s'endormit. Quand il le vit dormir, le pilote dit à ses matelots : « Étendez vos mains sous son corps et portez André et ses disciples devant les murs de la ville des Anthropophages ; puis revenez à moi. » Les matelots déployèrent leurs ailes, qu'ils avaient cachées jusque-là, obéirent et revinrent. Alors Jésus — car, vous l'avez deviné, le pilote du mystérieux bateau était Jésus lui-même — remonta au ciel avec ses anges, qui étaient les matelots.

Au point du jour, André se réveilla par terre et vit ses disciples endormis autour de lui. « Levez-vous, dit-il, et sachez que nous avons été conduits sans le savoir par le Seigneur lui-même, qui s'est humilié, a pris figure de marin et nous a mis à l'épreuve. » Puis il fit une prière et supplia le Seigneur de se manifester à lui. Jésus apparut sous les traits d'un enfant d'une merveilleuse beauté. André demanda pardon de ne l'avoir pas reconnu. « Tu n'as pas péché, répondit Jésus ; mais tu as douté que tu pusses aller en trois jours au pays des Anthropophages et je t'ai montré que je puis faire toutes choses. Maintenant, va à la prison de Mathias et délivre-le, ainsi que tous les étrangers qui sont avec lui. Tu seras cruellement torturé, ton sang coulera à flots, mais tu ne mourras point, car les habitants de cette ville sont destinés à devenir des croyants. » Et, ayant ainsi parlé, il remonta au ciel.

André et ses disciples parvinrent inaperçus jusqu'à la prison. Elle était entourée de sept gardiens ; André pria, et ils tombèrent morts ; il fit le signe de la croix sur la porte, et la porte s'ouvrit. Ils trouvèrent Mathias assis et chantant et ils s'embrassèrent ; la promesse du Seigneur à Mathias s'était accomplie avant le trentième jour.

Dans la même prison il y avait des hommes et des femmes tout nus qui mangeaient de l'herbe ; c'étaient des

étrangers à l'engrais, que les sauvages avaient abrutis et aveuglés. André leur rendit la vue en touchant leurs yeux et la raison en touchant leur poitrine ; de la sorte, 270 hommes et 49 femmes furent délivrés par l'apôtre. André leur ordonna de sortir de la ville et de s'asseoir sous un grand figuier, dont les fruits, miraculeusement multipliés, ne cesseraient de suffire à leur nourriture ; puis il fit descendre du ciel un nuage qui emporta Mathias et ses disciples sur une montagne auprès de saint Pierre. André resta seul dans la ville. Il aperçut un pilier de bronze sur lequel était une statue et s'assit derrière le pilier pour observer ce qui se passait.

Les bourreaux, étant allés à la prison chercher des victimes, trouvèrent les gardes étendus morts et les cellules vides. Alors ils firent leur rapport aux magistrats, qui furent très alarmés. « Retournez à la prison, dirent-ils aux bourreaux, et ramenez les cadavres des gardes, afin que nous les mangions aujourd'hui même. Puis, nous réunirons les vieillards de la ville et nous tirerons au sort parmi eux afin d'en manger sept tous les jours. Cela nous suffira pendant quelque temps ; dans l'intervalle, nous équiperons des navires ; nos jeunes gens pourront partir en expédition et nous ramener des prisonniers à manger. »

Les bourreaux firent ce qui leur était ordonné et se mirent en devoir de dépecer les sept gardes ; mais tout à coup leurs couteaux tombèrent et leurs mains se pétrifièrent. « Malheur à nous ! crièrent les magistrats, il y a des magiciens attachés à notre perte ! Mais allez vite réunir les vieillards ! » Aussitôt dit, aussitôt fait. On trouva 217 vieillards et le sort en désigna sept pour être mangés ce jour-là. L'un d'eux supplia les bourreaux de l'épargner et offrit à sa place son fils et sa fille. Les magistrats acceptèrent l'offre ; mais les pauvres enfants se lamentaient piteusement et demandaient avec des larmes

qu'on les laissât grandir. Nonobstant, on les traîna au lieu du sacrifice, où il y avait un four pour cuire la viande et un bassin pour recevoir le sang. Alors André, qui voyait tout sans être vu, pria le Seigneur. Une fois de plus, les couteaux tombèrent des mains des bourreaux. « Malheur à nous, s'écrièrent les magistrats, faudra-t-il donc que nous mourions de faim? »

Comme ils se désolaient ainsi, le diable leur apparut sous les traits d'un petit vieillard. « Cherchez donc par la ville, leur dit-il, un certain étranger du nom d'André et le mettez à mort; car c'est lui qui a délivré vos prisonniers et qui, par ses sortilèges, vous réduit à la famine. » Mais André était invisible. On ferma les portes, on fureta partout, mais en vain. Alors le Seigneur apparut à André et lui dit : « Lève-toi et montre-toi maintenant à ces hommes. » — « Me voici ! cria André, c'est moi que vous cherchez ! » A l'instant la multitude l'entoure et l'on se met à délibérer sur le genre de mort qu'il convient de lui infliger. C'était trop peu de le tuer : il fallait le faire souffrir longuement. Un homme, en qui le diable était entré, conseilla de lui passer une corde autour du cou, de le traîner à travers les rues et les ruelles de la ville et, après l'avoir ainsi tué, de le manger. La foule applaudit et aussitôt le supplice d'André commença; la chair de l'apôtre fut horriblement meurtrie sur les pierres et le sang coula de son corps comme de l'eau. Mais il ne mourut pas et, le soir venu, on le jeta dans la prison, les mains attachées derrière le dos. Le lendemain matin, on recommença à le traîner; il ne cessait, dans sa peine, de prier le Seigneur. « Frappez-le sur la bouche, dit le diable, afin qu'il se taise! » Le soir venu, on le ramena à la prison. Le diable s'y rendit avec sept démons pour insulter André et pour essayer de le tuer; mais ils ne purent approcher de lui, car il portait sur le front le sceau du Seigneur. Le troisième jour, le supplice recommença,

et on le ramena le soir à la prison. Il était épuisé de fatigue et couvert de plaies ; mais le Seigneur lui apparut, lui prit la main et lui rendit toute sa force. André se leva et aperçut, au milieu de la prison, un pilier sur lequel était posée une statue d'albâtre. C'était probablement, bien que le texte ne le dise pas, une de ces statues de fontaines qui répandent de l'eau, d'ordinaire par la bouche, et dont le type, très fréquent à l'époque romaine, est représenté par de nombreux exemplaires dans nos Musées. André ordonna à la statue de cracher de l'eau par la bouche jusqu'à ce que les habitants de cette ville impie fussent châtiés. Aussitôt la statue obéit et commença à vomir des torrents d'eau. C'était une eau corrosive, qui mangeait la chair des hommes, et elle coulait sans interruption.

Quand le jour parut, les habitants s'aperçurent que la ville était inondée et se mirent à fuir dans toutes les directions, pour chercher refuge ailleurs. Alors André pria le Seigneur : « Ne m'abandonne pas, Seigneur, mais envoie ton archange Michel dans un nuage pour tracer une enceinte de feu autour de la ville afin que personne n'en puisse échapper. » Aussitôt la ville fut entourée de feu et l'eau, qui montait jusqu'au cou des habitants, leur rongeait les chairs. « Malheur à nous, disaient-ils ; tous ces fléaux se sont déchaînés à cause de l'étranger qui est dans la prison ! Allons le délivrer, sans quoi nous sommes tous perdus. »

Ils coururent vers la prison, criant à tue-tête : « Dieu de l'étranger, délivre-nous de cette eau ! » André les entendit et, les voyant dans l'affliction, dit à la statue d'albâtre : « Cesse de répandre de l'eau, car il semble que les habitants de cette ville veulent embrasser la vraie foi ; j'y bâtirai une église et je te placerai dans cette église, pour reconnaître le service que tu m'as rendu. » La statue cessa de vomir de l'eau. Les habitants se rendirent à la porte de la prison et prièrent humblement le dieu de

l'étranger d'avoir pitié de leur infortune. André sortit et marcha vers eux; comme il marchait, l'eau s'écartait de ses pieds. Toute la multitude l'implora de la prendre en pitié. Parmi ceux qui le suppliaient ainsi était le vieillard qui avait livré son fils et sa fille. « Comment peux-tu invoquer ma pitié, dit André, toi qui as été sans pitié pour tes enfants ? Aussi, je te le dis, quand cette eau rentrera dans l'abîme, tu y entreras avec elle, et avec toi les quatorze bourreaux qui tuent des hommes tous les jours. » Alors André leva les yeux au ciel, la terre s'ouvrit et l'eau s'y engouffra avec le vieillard et les quatorze bourreaux.

« Cet homme vient de Dieu ! s'écrièrent les sauvages, il va nous tuer tous, il va faire descendre le feu pour nous brûler ! » — « Soyez sans crainte, mes enfants », répondit André, et il rendit d'abord à la vie tous les hommes, femmes et enfants qui s'étaient noyés au cours de l'inondation. Puis il dessina le plan d'une église et la fit bâtir. Ensuite il baptisa tout le monde et prêcha les enseignements de Jésus. Cela fait, il décida de partir. Vainement ils essayèrent de le retenir auprès d'eux. « Je dois, dit André, aller retrouver mes disciples, » et il sortit de la ville, laissant les nouveaux convertis dans la douleur de l'avoir perdu si tôt.

Jésus, sous la forme d'un petit enfant, apparut alors à André. « Pourquoi, lui dit-il, n'as-tu pas accordé à ces gens un délai de quelques jours ? Leurs cris et leurs pleurs sont montés au ciel jusqu'à moi. Reviens dans la ville et restes-y sept jours, jusqu'à ce que leurs cœurs soient confirmés dans la foi. Tu y prêcheras mon Évangile et tu ramèneras à la lumière ceux qui sont dans l'abîme. »

André rendit grâces au Seigneur, qui voulait ainsi que toutes les âmes fussent sauvées. Il fut accueilli dans la ville avec des transports de joie et y resta sept jours, prêchant la parole divine et enseignant. Puis, quand il sortit de nouveau, tous lui firent escorte, depuis les petits

enfants jusqu'aux vieillards, en disant : « Il y a un seul Dieu, le Dieu d'André, et un seul Seigneur Jésus, auquel soient la gloire et la puissance à jamais. Amen ! »

*
* *

Éclaircissons d'abord la géographie de ce singulier récit.

Dans une composition qui fait suite à celle-là et qui est intitulée : « Le martyre de saint Mathias l'apôtre », la ville des Anthropophages est appelée *Myrné* ; d'autres auteurs la nomment *Myrméné* ou *Myrmidona*. Gutschmid a reconnu sous ces noms corrompus celui de *Myrmécion* dans la Chersonnèse taurique, c'est-à-dire en Crimée [1]. Dès l'époque d'Hérodote, les Grecs croyaient que plusieurs tribus de la Russie actuelle étaient anthropophages [2] ; bien entendu, il n'y avait plus d'anthropophages en Scythie à l'époque où est censée se passer cette histoire, mais j'ai à peine besoin de prouver qu'elle est fondée sur une légende de navigateurs qui doit être de bien des siècles plus ancienne. Le point de départ d'André et de ses compagnons, c'est une ville d'Asie sur la côte de la mer Noire, probablement Sinope. De Sinope en Crimée, même avec un vent très favorable, un bateau ne peut se rendre en trois jours ; ainsi s'explique, au début du récit, l'hésitation d'André. S'il fit le voyage en moins d'un jour, c'est qu'il était dans une barque conduite par Jésus.

1. Gutschmid, *Kleine Schriften*, t. II, p. 383.

2. Hérodote, IV, 106 (cf. IV, 18 et 53) : « Il n'est point d'hommes qui aient des mœurs plus sauvages que les Anthropophages. Ils ne connaissent ni les lois, ni la justice ; ils sont nomades. Leurs habits ressemblent à ceux des Scythes ; mais ils ont une langue particulière. De tous les peuples dont je viens de parler, ce sont les seuls qui mangent de la chair humaine. » Sur les anthropophages de la Scythie et du Nord de l'Europe, voir Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, t. II, p. 183.

Dirons-nous que la légende a pris naissance en Crimée, dans une ville où une église, renfermant une statue d'albâtre, était placée sous le vocable de l'apôtre André et passait pour avoir été fondée par lui ? Assurément, cette légende a pu y devenir populaire, mais il n'est guère possible qu'elle vienne de là. En effet, dans le récit que fait André à Jésus dans la barque, il est question d'un temple gardé par des sphinx. Le seul pays où un pareil détail ait été intelligible pour tout le monde, c'est l'Égypte [1]. Or, depuis l'époque des Ptolémées, les navigateurs égyptiens ont été par excellence les rouliers des mers et, à une époque plus ancienne encore, les marins de Phénicie, au service des rois d'Égypte, ont dû introduire dans ce pays mille récits extraordinaires, comme, depuis Ulysse, aiment en raconter les navigateurs.

Je conclus que le fond de l'histoire d'André n'est qu'un conte de marin ayant fréquenté les parages de la mer Noire, où habitaient des tribus d'anthropophages, et que des histoires analogues, encore dépourvues de l'élément chrétien, ont dû circuler autour du port d'Alexandrie.

De tous les peuples qui adoptèrent le christianisme, les Égyptiens sont ceux qui possédaient les plus anciens recueils de contes mis par écrit ; outre ceux qu'a recueillis Hérodote, nous en avons conservé un certain nombre, que M. Maspero a traduits et où l'on peut discerner beaucoup d'éléments des récits populaires qui n'ont cessé de se répandre à travers le monde. Quelques-uns sont sûrement antérieurs à l'an 1400 av. J.-C.

Mais ici se place une observation essentielle. Un des traits les plus curieux de l'histoire d'André et de Mathias,

1. Je dois pourtant rappeler le texte d'Hérodote (IV, 79) sur le palais entouré de sphinx et de griffons qu'aurait fait construire le roi des Scythes Skylès. Souwaroff a prétendu découvrir une tête de sphinx sur le Kouban (Olenine, *Tour in Taurida*, Londres, 1802, p. 413) ; cf. Ritter, *Vorhalle*, p. 226.

c'est celui de ces malheureux qu'un breuvage magique prive de leur raison et qui, transformés en brutes, restent pendant trente jours à manger de l'herbe jusqu'à ce qu'ils soient en état de servir aux repas des anthropophages. Mathias, lui, se garde de manger ce qu'on lui offre. Or, ce trait se rencontre aussi ailleurs : dans le troisième Voyage extraordinaire de Sindbad le marin, qui fait partie du recueil arabe des *Mille et une Nuits* [1].

Un naufrage jette Sindbad et ses compagnons dans une île peuplée de sauvages noirs et tout nus. « Sans dire un seul mot, raconte Sindbad, ils s'emparèrent de nous et nous firent pénétrer dans une grande salle où, sur un siège élevé, était assis un roi. Le roi nous ordonna de nous asseoir. On apporta des plateaux remplis de mets que de notre vie entière nous n'avions vus ailleurs. Leur vue n'excita guère mon appétit, contrairement à mes compagnons, qui en mangèrent gloutonnement. Quant à moi, mon abstention me sauva la vie. En effet, dès les premières bouchées, une fringale énorme s'empara de mes compagnons et ils se mirent à avaler pendant des heures tout ce qu'on leur présentait avec des gestes de fous et des reniflements extraordinaires. Pendant qu'ils étaient en cet état, les hommes noirs apportèrent un vase rempli d'une sorte de pommade dont ils leur enduisirent tout le corps et dont l'effet sur leur ventre fut extraordinaire ; il se dilata dans tous les sens, jusqu'à devenir plus gros qu'une outre gonflée, et leur appétit augmenta en proportion. Je persistai à ne pas toucher aux mets et je refusai de me laisser enduire de pommade. Et vraiment ma sobriété fut salutaire, car je découvris que ces hommes étaient des mangeurs de chair humaine et qu'ils employaient ces divers moyens pour engraisser ceux qui tom-

1. Trad. Mardrus, t. VI, p. 137. L'analogie a déjà été signalée par Gutschmid.

baient entre leurs mains. Je constatai bientôt une diminution notable de l'intelligence de mes compagnons, au fur et à mesure que leur ventre grandissait. Ils finirent même par s'abrutir complètement à force de manger et, devenus absolument comme des bêtes d'abattoir, ils furent confiés à la garde d'un berger qui tous les jours les conduisait paître dans une prairie. »

Ainsi, le parallélisme, l'identité foncière des deux contes est incontestable : les victimes humaines sont réduites par leurs bourreaux à la condition de ruminants qui mangent de l'herbe Une telle analogie ne peut être l'effet du hasard ; un même conte de navigateur a inspiré les épisodes correspondants dans les Actes de l'apôtre André et dans le troisième Voyage de Sindbad.

A en croire beaucoup de critiques, le fond des *Mille et une Nuits* serait d'origine indoue ; une école très nombreuse de folkloristes, depuis Benfey, cherche dans l'Inde le point de départ des contes populaires qui, disséminés dans les trois parties de l'ancien monde, révèlent à l'étude de si surprenantes analogies. C'est une opinion née à l'époque où la haute antiquité de la civilisation de l'Inde ne faisait doute pour personne, où beaucoup croyaient qu'elle était la patrie des races et des langues d'une partie de l'Asie et de l'Europe. Ce préjugé a survécu à la démonstration de l'opinion contraire, qui a été l'œuvre de ces trente dernières années. Mais quelque antiquité que l'on soit disposé aujourd'hui à accorder aux civilisations de l'Europe, il est certain que celle de l'Égypte est plus ancienne encore et que nous possédons des contes égyptiens bien antérieurs à ceux de l'Inde brahmanique. D'autre part, nous savons que l'Inde, jusqu'à une époque relativement récente, n'a eu ni marine ni grand commerce, tandis que l'Égypte, à l'époque ptolémaïque et à l'époque romaine, envoyait en Inde des métaux, des vins, des objets fabriqués et en rapportait des produits du sol. Il est plus

naturel d'attribuer la diffusion des contes aux pays commerçants qu'à ceux où le commerce d'exportation n'existe pas. Tout semble donc indiquer que l'Égypte est la patrie des contes, que les contes indiens sont d'origine égyptienne et qu'il en est de même du fond de ces contes arabes, si goûtés encore aujourd'hui, qui composent le recueil des *Mille et une Nuits*.

Ainsi, nous arrivons par deux voies différentes au même résultat. La légende d'André et de Mathias est égyptienne d'origine, parce qu'on y trouve des traits égyptiens ; elle l'est encore parce qu'elle a un élément commun avec un conte des *Mille et une Nuits*, qui paraît dériver d'un conte égyptien de navigateur [1].

Paris.

SALOMON REINACH.

1. Le texte des Actes d'André et de Mathias a été publié en dernier lieu par M. BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha*, t. II, part. I, p. 65-116 ; il en existe une traduction anglaise de WALKER (Edimbourg, 1890).

UNE CORRESPONDANCE DIPLOMATIQUE

DE LA CURIE ROMAINE A LA VEILLE DE MARIGNAN (1515)

III

AMITIÉ DE DIPLOMATE

La correspondance moitié officielle et diplomatique, moitié personnelle que nous venons d'analyser, ne ferait pas connaître suffisamment le caractère de l'humaniste florentin, ni même son rôle politique, et le rang qu'il tenait, tant à la cour de Léon X que dans le monde contemporain, si nous n'étudiions en terminant quelques lettres plus intimes, dans lesquelles les impressions, les sentiments, les idées et les convictions de l'auteur prennent la plus grande place et relèguent au second plan les affaires publiques. Mais comme il tient encore la plume au nom de Léon X, et pour tracer une direction à des auxiliaires et agents de la curie, comme il ne perd jamais de vue ses devoirs, ni son rôle de conseiller influent de la papauté, ces lettres entrent à tous égards dans le cadre que nous a tracé l'œuvre présente. Plus que les autres, elles confirment ce que nous avons voulu mon-

1. Sanuto, 255, 257. Les deux actes, le traité du 23 sept. et les modifications du 13 oct., se trouvent en copies, Bibl. nat. nouvelles acquisitions françaises, 6, 977, f°s 6-17, ancien Brienne 6.

2. Madelin, *ibid.*, pp. 31-37, expose clairement les négociations et les intrigues qui préparèrent le traité de Viterbe, et met bien en relief le rôle de Lorenzo. Sur les sollicitations des ambassadeurs auprès du cardinal secrétaire, p. 35-36.

trer, que le cardinal secrétaire interprétait librement la pensée du pontife, sans s'écarter du programme qu'il en avait reçu, qu'il savait toujours garder sa personnalité, et même exprimer quelque chose de plus que les sentiments et les opinions que ne peut abdiquer quiconque remplit une fonction publique. Mais l'homme qui nous occupe s'est distingué entre tous ses contemporains par la vivacité de son esprit et l'originalité de son action intellectuelle ; il s'ensuit que ce qu'il nous donne de lui-même, en remplissant le devoir de sa charge, sort tout à fait de la banalité, et vaut la peine que nous nous y arrêtions un moment.

Les quelques lettres qu'il nous reste à citer ne sont donc pas des moins curieuses du recueil, à cause précisément du caractère particulier qu'elles revêtent. Nous avons déjà souligné, en une foule d'occasions, l'indépendance avec laquelle Bibbiena, qui parfois avait l'adresse de modifier les vouloirs de son maître, se permettait encore d'atténuer ses ordres, les vivifiait par l'expression de ses sentiments personnels, par des réflexions qui trahissent l'homme de la Renaissance, mais un homme doué de beaucoup d'esprit et de finesse, un lettré italien des plus entendus, assez différent de ce que sont les nôtres.

Pour commencer la série des missives familières que présente sa correspondance, j'aurai à citer une lettre qui tranche sur les autres par le ton badin, un peu cru peut-être, et tout à fait XVIe siècle, qu'on y voit régner d'un bout à l'autre. L'humaniste reparaît en ces lignes, avec son tour d'esprit, sa manière précieuse de penser, une forme d'épanchement où quelque chose de convenu arrête à mi-chemin la confidence, surtout une liberté de langage qui nous étonne, venant d'un cardinal, d'un grand fonctionnaire de la curie, qui parlait au nom de Sa Sainteté.

Cette lettre, datée du 1er juin, a pour destinataire un grand d'Espagne, don Ramon Cardoña, d'une des pre-

mières familles de son pays natal, propre gendre de Ferdinand le Catholique [1], et vice-roi de Naples. Ce personnage, qui commandait les troupes espagnoles en Italie, après avoir guerroyé toute l'année précédente contre Venise, pour le compte de l'empereur, avait, à l'occasion d'une trêve, cantonné ses troupes sur les territoires autrichiens de l'Adige, d'où il surveillait les agissements de l'ennemi. Il était question depuis plusieurs mois de marier le cousin du pape, Lorenzo, avec une de ses filles. Bien plus, un intime de Bibbiena, celui que nous allons mettre en scène tout à l'heure, le comte Lodovico de Canossa, avait négocié cette affaire l'année précédente en Espagne, mais sans résultat [2].

Nous avons dit plus haut (p. 31) que le cardinal secrétaire sollicitait le 22 mai 1515 l'appui des troupes espagnoles contre une attaque possible du duc de Milan sur Plaisance, et, dans la lettre postérieure, Bibbiena venait remercier le vice-roi de la réponse tout à fait aimable qu'il en avait reçue à cette occasion. On voit par le contenu que des relations cordiales sinon intimes, existaient depuis longtemps entre eux. Et en effet ils s'étaient trouvés continuellement en rapport, lorsque Cardoña commandait en 1512 les troupes de la Sainte ligue, et que Bibbiena, comme premier agent de Giuliano, plaidait auprès de lui les intérêts des Médicis. Le ton qui règne en cette lettre est donc plutôt sympathique, amical, sans aller jusqu'à la familiarité. Bibbiena se rappelle que son correspondant est un grand seigneur, qui l'a couvert de son patronage aux époques de détresse, mais il sait garder son rang, établir un heureux accord entre les devoirs pré-

1. Sanuto l'appelle un bâtard de ce souverain, sous le nom d'Ugo de Cardoña, XXI, 511 : en réalité il avait épousé une fille naturelle de Ferdinand; tous deux sont nommés, col. 555, la duchesse en tête, premiers exécuteurs testamentaires du prince.

2. En avril 1514, *ibid.*, XVIII, 176.

sents et des obligations plus anciennes, entre la dignité dont il est revêtu et l'état de dépendance que lui a créé son passé.

Il n'y a ici rien d'officiel, rien de politique, mais seulement une réponse à des offres de service, à des avances gracieuses, entre particuliers, qui n'étaient sans doute qu'une réplique [1]. Quelques nouvelles de la cour pontificale annoncent seules que l'auteur de la lettre occupe une fonction en vue. Bien qu'il déclare au début qu'il ne fera pas de compliments, il ne s'abstient ni des politesses ni des protestations banales en style de cérémonial, mais il sait exprimer sur un ton ému les sentiments sincères qu'avaient fait naître en lui des relations cordiales avec son correspondant. Il élève leur amitié à la hauteur d'une union fraternelle, il ne demande, selon la formule, qu'une occasion de prouver son dévouement par des actes, il célèbre les caresses pleines de tendresse, les démonstrations accablantes d'amour, « *quelle dolcissime accoglienze*, *quelle amorevolissime carezze*, *quelle tanti honori et cortesie* (il n'y a que l'italien pour créer ces nuances imperceptibles, pittoresques, dont notre langue ne peut rendre l'infinie délicatesse) », avec lesquelles Cardoña lui avait ouvert les bras, lorsqu'il n'était qu'un gueux affamé, un *gran maggiadore*. Mais il assaisonne aussitôt ces flatteries de quelques piquantes attentions, qui devaient aller au cœur de l'Espagnol.

Rappelons-nous que nous nous trouvons ici entre Italien et Espagnol, que nous sommes en pleine Renaissance, au commencement du XVIe siècle, quinze ans à peine après le pontificat d'Alexandre VI, que la cour de Rome n'a pas encore atteint, ni imposé la sévérité de tenue qui fera plus tard sa gloire et son honneur. Celui qui écrit, l'au-

1. *Particolari*, pièce 58, et la lettre du 22 mai, 55; ce sont deux copies.

teur de la *Calandra*, l'organisateur des amusements de Léon X, n'a jamais passé pour un modèle de vertu dans le Sacré Collège, et parmi les curiaux de son temps.

Donc ce royal ami Raymond, *il mio reale Raymundo* (allusion aux attaches princières du personnage), tenait auprès de lui une maîtresse; Bibbiena avait, on ne sait comment, favorisé les débuts de cette liaison, et maintenant, drapé dans sa pourpre cardinalice, il ne craint pas de rapprocher son affection pour don Ramon de celle que lui a vouée cette personne, tremble que ses propres sentiments ne lui mettent martel en tête [1], n'excitent sa jalousie. « Et qui pourrait même soutenir que je ne vous aime pas autant qu'elle [2] ? Que ne m'est-il donné de prendre ma part de vos doux entretiens, au lieu de me trouver plongé dans tant d'ennuis, de soucis et de brigues. Il ne serait que justice, puisque j'ai été l'intermédiaire qui a ménagé vos premiers rapports [3], que je fusse admis en communauté de vos joies et de votre bonheur. Il est vrai que l'idée que je m'en fais par l'imagination, et le contentement que j'en éprouve, lorsque je me les représente d'après vos lettres, m'apportent autant de jouissance que si j'y participais réellement. Je m'étonne que l'ami dont vous parlez ne me témoigne d'autre attachement que le désir de me baiser les mains, à moi qui voudrais avec votre permission lui baiser aussi le visage et la poitrine. Et si vous y consentez, ce serait un bien grand hasard que je ne puisse monter en poste pour courir où me portent mes vœux. Mandez-le-moi, et je suis à vous. »

J'ignore si ce dernier désir avait plus de fondement

1. « Ella havesse da me un poco di martello ».

2. L'italien est encore plus expressif : « Chi sa anche, che io non sia « ben co lei inamorato di Vostra Signoria ». Particolari 58.

3. « In parte operatore del principio di si dolce conpagnia. » A la fin il est question d'un ami commun défunt, don Garzeran.

que les souhaits qui le précédaient, mais le secrétaire se heurtait alors à des soucis plus sérieux que le chagrin de ne pas voler auprès de son ami. Le ton de la lettre, plutôt grave et d'un enjouement particulier, donnerait aisément le change sur sa portée, sur la profondeur des sentiments qu'elle exprime, par suite sur le caractère des relations de Bibbiena avec le vice-roi. Au fond nous n'avons ici qu'un badinage aimable, affectueux, évoquant une liaison ancienne, un peu oubliée, badinage auquel le correspondant ne laisse pas que d'attacher quelque importance, en raison des droits que son protecteur d'autrefois avait acquis sur lui, et des services que le pape attendait présentement de Cardoña. Les sentiments y sont un peu superficiels, et l'on ne sent pas vibrer le cœur : c'est que Bibbiena se gardait bien de livrer le fond de son âme.

Si nous voulons la connaître telle qu'elle était, cette âme, ou du moins quelque chose de ses passions, de ses qualités et de ses défauts, de ses beautés, de ses inclinations ou de ses antipathies, nous n'avons qu'à parcourir la correspondance avec l'ami qui fut en même temps que Bibbiena l'auteur de l'alliance entre Léon X et François Ier, Lodovico di Canossa, évêque de Tricarico. Ce n'est plus le diplomate ou l'humaniste qui se révèle ici, mais l'homme mettant au service de l'amitié les ressources de son expérience, de sa situation, de sa pratique des affaires et de son influence sur Léon X.

Lodovico di Canossa, issu de la première noblesse véronaise, s'était rapproché de Bibbiena pendant le séjour qu'ils firent ensemble à la cour d'Elizabeth Gonzague, duchesse d'Urbin, qui réunissait autour d'elle la fleur des lettrés, des esprits délicats et cultivés, même des artistes de la Renaissance italienne. Là se rencontrèrent aussi les Médicis, les Frégose, Sadolet, Bembo, Baldassare de Castiglione, parent de Canossa, qui a tracé le tableau de cette société dans son *Corteggiano*. Bibbiena y revint sou-

vent, y séjourna même à diverses reprises, y fit jouer pour la première fois sa *Calandra*, y connut enfin plusieurs artistes, en particulier Raphaël, dont il devait encourager et protéger les travaux jusqu'à ses derniers jours [1]. Les deux humanistes ne se perdirent pas de vue, et se retrouvèrent à Rome, où le Véronais avait précédé Bibbiena. Celui-ci l'introduisit auprès du nouveau pape, lui fit donner l'évêché de Tricarico, et ne manqua pas de mettre en évidence les brillantes qualités qui faisaient de Canossa le premier diplomate du temps. Aussi ce dernier revenait-il à peine d'une mission en Espagne, qu'il repartait pour la France et l'Angleterre, y négociait le rapprochement inattendu qui assoupissait dans un mariage la vieille inimitié entre les deux monarchies, et se fixait à la cour de Louis XII avec les pouvoirs d'ambassadeur et les facultés de légat *a latere*.

Il acquit promptement le prestige que lui promettaient son titre et ses capacités. Il eut l'art surtout de gagner la confiance du nouveau roi François Ier, et de sa mère Madame d'Angoulême. Bibbiena de son côté, qui connaissait l'ascendant qu'en certaines circonstances les femmes savent prendre, même dans la politique, qui d'ailleurs avait deviné sans peine que Louise de Savoie serait toute-puissante auprès de son fils, dirigeait l'agent pontifical d'après ces idées, et lui rappelait, comme un avis déjà donné, d'entretenir l'amitié de cette princesse, de s'appuyer sur elle sans réserve [2].

1. On a même dit qu'il voulait lui faire épouser une de ses nièces. Sur le caractère des relations de Bibbiena et de ses amis les humanistes avec la cour d'Urbin, voir la lettre curieuse de Bembo, 1er janvier 1515. *Opere*, tome IX, pp. 464-467. Il raconte à son protecteur l'accueil que lui ont fait la duchesse et sa compagne, Emilia Pia, les deux dames du *Cortegiano*.

2. « Ricordate che con ogni prudentia et desterità vostra intrateniate Madama d'Angolem et ve facciate tutto suo », pièce 39 du recueil, le 23 février.

Personne n'était plus capable que Canossa de mener à bonne fin ce programme, mais son caractère susceptible et pointilleux, dont nous allons mettre en relief les côtés faibles, lui avait fait des ennemis à la cour de Rome, et Bibbiena se voyait obligé de le défendre et de le réconforter tout à la fois. Ces ennemis s'étaient groupés autour d'un personnage tout-puissant de la curie, très influent à la cour de France, que les deux amis désignent sous le nom de guerre d'*il mal passo*, le *coupe-gorge*. Les indications que nous trouvons çà et là dans la correspondance du secrétaire d'État, le surnom lui-même, établissent assez qu'il s'agit du cardinal San Severino [1], un des anciens meneurs du conciliabule de Pise, alors protecteur des affaires de France, qui, à ce titre, concentrait en sa main les relations de Rome avec le royaume; il pouvait donc surveiller les négociations du nonce, et ne se faisait pas faute de les passer au crible et comme au coupe-gorge de sa critique. En sa qualité de Véronais, sujet par son origine de l'empereur, Canossa devait être réputé partisan des Habsbourg, et le *mal passo* n'avait pas manqué de signaler ses accointances avec Prospero Colonna, Cardoña et autres serviteurs de la cause impériale.

En réalité Canossa soutenait de son mieux la politique d'équilibre, de neutralité pacifiante, qui avait remplacé les coups de force de Jules II. Précisément, lorsque commence notre correspondance, il venait de se plaindre avec quelque vivacité de ce qu'on lui avait fait tenir des

1. Federigo de San Severino, fils de Roberto duc de Gaiazzo, d'une famille originaire de Naples, mais établie en Milanais, proclamé cardinal par Innocent VIII en 1489, semble avoir embrassé le parti français lors de l'expédition de Charles VIII. Nous le voyons jouer le rôle de cardinal protecteur dès 1501. Il fut créé archevêque de Vienne en 1506. Sans se prononcer ouvertement pour le conciliabule de Pise, il réussit à provoquer un mouvement dans Rome contre Jules II, fut privé du cardinalat, rétabli par Léon X et mourut en 1517. Pastor, *Histoire des papes*, trad. Furcy-Raynaud, tomes V et VI, passim.

propos mensongers, *bugie*, des sornettes, en lui écrivant que Sa Sainteté penchait vers la France, et le secrétaire se voyait obligé de rétablir la vérité des faits [1], que les Médicis avaient quelque peu dénaturés. Et pour dérouter les intrigues de San Severino, en lui dérobant l'occasion d'envoyer des renseignements défavorables, qui contrecarraient l'action du nonce, et jetaient le désarroi dans la diplomatie pontificale, Bibbiena en était réduit à faire partir ses courriers secrètement, en cachette de l'encombrant personnage ; le pape déclarait l'expédient admirable. « Enfin tâchons, concluait le confident de Léon X, en une leçon discrète, dont il prenait sa part, d'être à l'avenir plus réservé avec l'ennemi ! *Cosi fussimo noi poi saldi a tacere col detto mal passo* [2] ».

Trois semaines après, le 14 février, Bibbiena, qui n'avait probablement pas écrit depuis la précédente lettre, s'excusait de son silence sur les fêtes du carnaval, qui le déroutaient et le mettaient sens dessus dessous, parce qu'il ne pouvait s'isoler de la compagnie des jeunes cardinaux [3]. Mais il ne manquait pas d'exprimer la satisfaction que le pape et Giulio de Medici avaient éprouvée, en apprenant que le roi, sur les instances du nonce, et par égard pour ses bons offices auprès de Madame, avait enfin confirmé, après un long refus, la nomination du cardinal à l'archevêché de Narbonne [4].

Bibbiena connaissait bien son homme, et savait que de délicates flatteries, d'heureuses nouvelles, un regard, un

1. Le 1er janvier, voir ci-dessus, p. 14, note 2.

2. Du 24, folio 12.

3. « La compagnia di questi SSri Revmi miei talhora mi svia con le maschere. » Les créatures de Léon X, les cardinaux florentins, Medici, Cibo, Pucci, qui lui tenaient compagnie, organisaient ses fêtes.

4. Sur cette affaire, outre cette dépêche et la précédente, qui mentionne le mécontentement du pape à la nouvelle du refus, voir les lettres d'Ardinghelli, 23 janvier et 14 février, *Arch. stor. ital.*, XIX, 226, 231.

compliment du maître avaient plus de prise sur ce cœur susceptible que toutes les protestations de l'amitié la plus chaude et la plus sincère. La correspondance avec le nonce abonde en manœuvres de ce genre, et cette petite diplomatie n'est pas d'un art moins consommé que la grande. Et pour mieux montrer que c'était l'ami, non le secrétaire d'État, qui agissait et écrivait, il se hâtait de déclarer qu'il n'aborderait pas les affaires publiques, n'ajouterait rien à ce que le pape faisait écrire par le cardinal de Medici [1]. Tout ce qui précède n'était cependant qu'un préambule pour amener la grosse affaire qu'il voulait aborder en la lettre présente. Cet insupportable San Severino avait encore fait des siennes. N'avait-il pas écrit à la cour de France que le pape n'avait plus confiance en son nonce, bien plus qu'il se défiait de son principal confident! Et il faut croire que, après divers incidents à nous inconnus, Léon X avait dès cette époque concentré entre les mains de Giulio les affaires de France, en écartant Bibbiena. San Severino y avait découvert une vraie révolution de palais, et l'avait clamé partout ! On comprend si Canossa s'était ému du nouveau tour de l'ennemi. Il en avait écrit une lettre en chiffres à son protecteur et confident [2] !

Celui-ci s'étonna fort de cette invention étrange, qui ne lui semblait nullement fondée en fait; il ne croyait pas que le roi ni la cour pussent se laisser prendre à ces méchancetés [3]. Il adjurait donc son correspondant de ne

1. «Ne cerca noi, ne cerca la cosa di stato, mi accade dirvi più di quello che per ordine et commissione di N. S. vi scrive S. S^ria R^ma.

2. Il signalait aussi l'incident à Giuliano dans sa lettre du 14 février, Ruscelli, *Lettere di Principi*, Venise, 1581, f° 12. On voit par ce passage que l'appellation de *mal passo* était connue des Médicis et employée par eux dans l'intimité.

3. « Saria cosa non meno sarcha che maligna, et poco credibile et appresso il Re et suoi Consiglieri. »

pas s'inquiéter de propos en l'air, de potins créés par un nouvelliste aux abois, parce qu'il pouvait compter à jamais sur l'estime et la confiance que le pape et les Médicis avaient en ses capacités : « De cela soyez plus sûr que de la mort : *di questo vivete piu sicuro che del morire*. S'il en était autrement, je vous exhorterais tout le premier à employer d'autres pratiques, à remuer ciel et terre, *ad usare altri modi et virtu di cielo*. Avez-vous si peu de confiance dans vos maîtres, et tout particulièrement en moi, que de croire que je ne vous avertirais pas, si je m'apercevais que d'autres se défient de vous, que de supposer que le jour où quelque négociation s'engagerai entre nous et le roi de France, elle ne passerait pas par vos mains. Homme de peu de foi ! Sa Sainteté, tout le monde ici vous aime, vous tient pour fidèle et très dévoué, en un mot pour le plus habile diplomate de notre époque, *di molta prudenza in agendis rebus*, *quanto alcuno altro che negotii hoggi*. »

Après ce compliment, qui n'avait rien d'exagéré, venant d'un politique comme Bibbiena, quand il s'agissait de l'évêque de Tricarico, le cardinal secrétaire lui donnait un petit avertissement : « Riez-vous donc de ces futilités et vaines pratiques ; et ne vous plaignez pas tant, de crainte que Sa Sainteté ne vous juge trop sensible ; elle a coutume de dire que la susceptibilité vient du manque de patience, et que la patience est une des premières vertus humaines [1]. Nous désirons vivement que vous écriviez toujours ce que disent par là-bas et intriguent tous ces coquins de *coupe-gorge*, *questi mal passeschi* (les serviteurs et auxiliaires de San Severino à la cour de France). » Et selon son habitude, d'insister outre mesure quand il voulait emporter la conviction, il revenait à

1. Usa dire che cio vien da poca patientia, et che la patientia è una delle maggiori virtu che habbia l'huomo. »

plusieurs reprises sur les mêmes idées, et disait encore en terminant : « Soyez gai, de bonne humeur, avec une assurance forte comme la mort, que tout le monde vous aime, a confiance en vous ».

Parlant ensuite des affaires personnelles du nonce, de certaines facultés et pouvoirs qu'il sollicitait en vain, de son traitement d'ambassadeur, toute chose dont il se reposait sur Bibbiena, celui-ci reprenait un ton moitié sérieux, moitié enjoué, d'ami et de supérieur, pour lui dire : « Je poursuis ces affaires avec autant de chaleur que votre Seigneurie elle-même et que messire Antonio [1], qui me sollicite à chaque instant, mais croyez bien que, si l'on n'a pas encore abouti, ce n'est pas négligence ou mauvaise volonté des négociateurs, mais parce qu'on manque ici d'argent, au lieu d'en avoir à foison, comme quelques-uns prétendent [2]. Votre Seigneurie peut être sûre que de toute manière l'une ou l'autre affaire aboutira ».

Bibbiena ne se contentait pas de diriger son ami par ses conseils, de le soutenir de ses encouragements : il lui procurait encore des protecteurs et des auxiliaires parmi les correspondants qu'il avait à la cour de France. Tel était entre autres le célèbre Claude de Seyssel, évêque de Marseille, l'instrument de la réconciliation de Louis XII avec le Saint-Siège, dont le secrétaire avait su gagner la confiance l'année précédente, pendant l'ambassade de ce personnage à Rome [3]. Le même jour il lui écrivait, avec un post-scriptum autographe, une lettre pleine de pré-

1. Al che io sono più caldo di V. S. et di m^r. Antonio ». Antonio di Bibbiena, parent et confident du cardinal, dont l'ambassadeur vénitien écrivait qu'il avait le cœur et possédait les secrets du pape et de son secrétaire. Sanuto, XVIII, 438.

2. « Creda V. S. che lo effecto non segue, perche o non se operi, o non si voglia per chi ha affarlo, ma sol perche talhora qua manca quel di che altri crede più abondarsi ». *Particolari*, folio 36.

3. Après la réconciliation, Seyssel resta ambassadeur auprès du S.-Siège jusque vers la fin de 1514. Sanuto, XIX, 276, 338.

venances et de caresses, l'appelait son père, se mettant tout entier à la disposition de Sa Grandeur. Après l'avoir remercié des heureuses nouvelles qu'il avait envoyées naguère sur les bonnes dispositions du roi, il le sollicitait d'écrire quelquefois, de continuer ses attentions envers le nonce, et les services qu'il lui rendait, de lui communiquer notamment la lettre présente, parce que celui-ci lui était dévoué, que d'ailleurs Sa Sainteté l'aimait et se confiait en lui, comme en tous ceux qui faisaient profession de dévouement au prélat : *Come ad uno di noi altri continuo servitori di V. S*ria [1].

Et ces deux lettres, rédigées avec tant de sollicitude, Bibbiena craignit qu'elles ne fussent pas suffisantes à calmer les angoisses de son ami, car le 23 février il lui écrivait encore, à peu près dans les mêmes termes : « *Del mal passo non curate, et lasciate à dir à suoi cio che piace loro, ridendovi di tucto.* De Savoie même on mande à Madame que le pape, le Magnifique (Giuliano) et les seigneurs de Médicis se fient en vous comme en eux-mêmes, et qu'elle en fasse autant... » Et il terminait en répétant son antienne : « *State sano, vivete lieto et contento, et delle cose del mal passo non vi risentite tanto, perche e effetto questo al Papa, non ne havete cura, percio che S. S*ta *fara sempre le cose importanti per voi, et lasciate dir chi dice* [2]. »

Cette fois le ton prenait une allure plus décidée et passait de la défense à l'attaque. Non seulement Bibbiena, dans l'intervalle d'une lettre à l'autre, avait fait agir auprès de Madame de tout-puissants patrons, qu'elle ne pouvait éconduire, son propre frère le duc de Savoie, que Giuliano venait d'interpeller au nom de leur récente alliance en faveur de Canossa ; mais il avait l'air de signifier à qui de droit, que les mauvais procédés dont San Severino

1. *Particolari*, folio 37.
2. *Ibid.*, 39

était l'opiniâtre instigateur atteignaient le pape lui-même, qui en ferait son affaire personnelle. Dès lors ses conseils d'ami recevaient une portée diplomatique et dépassaient le champ des simples questions privées. C'est qu'en sa qualité de secrétaire d'État, il voulait préparer le nonce à jouer un rôle dans la politique d'alors, car, en lui recommandant de rester étroitement uni avec Madame, il ajoutait que bientôt il lui ferait mettre en main une pratique de très grande importance, qu'il devrait diriger avec le concours de cette dernière [1]. Mais, en attendant d'avoir quelque certitude de réussir, Bibbiena s'en tenait à ces vagues indications et priait son correspondant de ne s'en ouvrir avec âme qui vive. « *Finche non vedo la cosa ad termini, che se ne possa espectar exito, non ve ne do altrimenti lume, ma credete anche che non vi parlo ad vento, ne di cio accade far parole con persona viva, sin che altro non havete da me.* »

Cette mystérieuse affaire, que le cardinal mûrissait si longtemps au milieu de ses autres travaux diplomatiques, c'était d'obtenir la renonciation du roi de France à ses droits sur le royaume de Naples, dont Giuliano pourrait bénéficier. Nous avons dit, d'après la correspondance du nonce avec la curie, comment échoua ce beau projet : François Ier déclara même brutalement qu'il ne croyait pas le Magnifique de taille à gouverner un État étendu, et des populations peu maniables. Bibbiena, qui avait pris l'affaire à cœur comme une des siennes, dut être froissé de cette réponse, mais il dévora son ressentiment, pour ne pas aigrir par un nouvel excitant les susceptibilités du nonce.

D'ailleurs il ne parla plus de ces incidents jusqu'à sa lettre du 3 mai, et nous ignorons quelle fut sa part dans

1. « Vi facciate tutto suo, perche spero che per quel condotto vi faro metter in mano una pratica di grandissima importantia. »

les instructions que reçut Canossa, s'il dirigea lui-même, et jusqu'à quel point, une manœuvre dont il avait eu l'idée première. Il est néanmoins difficile de dégager sa responsabilité, et il reste acquis à l'histoire qu'il fut l'inspirateur d'une démarche chimérique, dont le principe était louable, puisqu'elle tranchait de graves complications internationales, en particulier la rivalité de la France et de l'Autriche se disputant le royaume, mais démarche provoquée par l'ambition de Giuliano, dont Léon X ne recueillit que des déboires, et même un affront [1].

Bibbiena ne reprit donc la plume que pour adoucir les effets de la mauvaise humeur du pape contre le négociateur malheureux, consoler et réconforter, selon son habitude, une âme qui se décourageait trop facilement. Aussitôt après l'arrivée de la fâcheuse réponse du roi, il écrivit quelques mots en hâte, le 3 mai, avant de monter à cheval avec Sa Sainteté et les cardinaux, qui se rendaient processionnellement à Saint-Jean de Latran, pour la 10e session du concile. Au fond, il désirait ne pas s'appesantir pour le moment sur un sujet qui ne pouvait lui suggérer que des propos tristes ou désagréables. Le pape jugeait que le nonce s'était trop pressé d'entamer la pratique, car on lui avait écrit de tâter simplement le terrain, et de ne poursuivre le jeu que s'il voyait que l'expédition de Milan se préparait pour cette année [2].

Mais Bibbiena glissait légèrement sur ces reproches, qui relevaient plutôt du cardinal de Medici. Chose beaucoup plus grave à ses yeux que la manœuvre imprudente de Canossa, le roi de France, bien qu'on lui eût demandé

1. La curie appréciait très sévèrement la réponse du monarque français, *insolentissime et superbissime*, est-il dit dans la lettre du 20 août à Giuliano, voir ci-dessus, p. 57, note 2.

2. « S. Sta. vi fece scrivere che V. Sria non uscisse à dire tanto oltre, se voi non vedevi certo che francesi fussino per passar in Italia quest' anno. » *Ibid.*, pièce 52.

le secret le plus absolu et sous peine d'excommunication, avait fait expédier aussitôt à ses ambassadeurs auprès de la curie, et même à San Severino, un rapport étendu sur la négociation, avec la réponse qu'il avait donnée. Le secrétaire d'État ne manquait pas de relever dans sa lettre, persuadé qu'elle passerait sous les yeux du monarque ou de Madame, l'inconvenance du procédé, ce qu'il avait d'outrageant pour l'honneur pontifical, car à Rome tout avait été préparé et conduit avec une grande discrétion entre quatre personnes, qui seules connaissaient la pratique, le pape, les cardinaux de Medici et Sª Maria in Portico, le secrétaire Ardinghelli. Cette réserve faisait contraste avec la désinvolture du jeune souverain. Surtout on ne comprenait pas pourquoi il mêlait à l'affaire San Severino qui, n'étant pas ambassadeur, devait être mis d'ordinaire en dehors des questions politiques. Léon X jurait la main sur la poitrine, qu'il ne lui avait pas soufflé mot de la démarche, et de son côté San Severino reniait le saint Sacrement de l'autel, affirmant qu'il n'avait jamais rien écrit en France sur cette pratique.

Bibbiena dressait donc un vrai réquisitoire contre le manque de prudence et de charité des Français : peut-être n'avaient-ils interrompu la pratique que pour pouvoir la divulguer plus à leur aise. Il n'ignorait pas que ses lettres étaient lues, communiquées, répandues à la cour, passaient par les mains de Madame, que le roi, d'une manière ou de l'autre, était instruit du contenu. En manifestant le vif déplaisir que le Saint Père éprouvait de l'aventure, la douleur qu'il ne parvenait pas à maîtriser, en consultant le nonce sur les moyens de parer aux embarras que créerait une divulgation plus complète, il lui dictait sa ligne de conduite, et n'était nullement fâché que Madame fût mise au courant, car elle se montra toujours soucieuse de conserver la sympathie du pon-

tife, et celle de son principal conseiller, ainsi que le prouvent les documents contemporains.

Le caractère officieux de la correspondance du cardinal secrétaire avec l'évêque de Tricarico se révèle encore mieux et sous la même forme dans la dépêche du 13 juin. Bibbiena n'avait pas écrit depuis la lettre précédente, et il s'excuse de son silence en ces termes : « Je vous porte toujours dans mon cœur et dans ma mémoire, mais j'ai eu beaucoup de travail, de tracas et de déplaisir, depuis l'arrivée de la réponse que vous connaissez aux requêtes présentées par vous, dans lesquelles j'ai été, par amour du seigneur Magnifique, le principal organisateur de la pratique. En cela nous tenions pour assuré de trouver une correspondance plus grande qu'à l'ordinaire, et la déception ne nous a pas été si sensible que la conduite du roi, qui publie partout sa réponse. Il nous semble que tout s'est fait avec malignité, non moins que par inadvertance. »

Ainsi le pauvre Bibbiena s'était trouvé pendant plusieurs semaines en butte à des reproches, à des rebuffades, de la part du pape et des courtisans. On lui imputait l'échec de Canossa, l'affront que la cour de Rome avait reçu, et les Médicis eux-mêmes, le cardinal non des derniers, oublieux des services anciens, se vengeaient sur lui de l'amère déception qu'ils avaient éprouvée. On devine tout ce que les discrètes confidences du favori laissaient lire entre les lignes, de déboires, de mauvais procédés, d'altercations bien vraisemblables dans une société mondaine et passionnée pour les intrigues comme l'était l'entourage de Léon X. Mais le souple courtisan avait tenu tête avec ce sourire d'indulgence, cette bonne humeur inaltérable, qui donnaient à son caractère une grande force de résistance, il avait triomphé, même repris le dessus. Les justifications de Canossa lui furent de quelque secours, du moins les circonstances les ser-

virent l'un et l'autre, et la conduite des Français, leurs agissements à Gênes, les exigences de leur souverain, le peu de satisfaction que le pape recevait de son agent Montmaur, en un mot sa politique toujours plus cauteleuse assuraient à l'avisé Toscan les moyens de se tirer d'embarras.

Celui-ci pouvait donc certifier maintenant que le nonce avait reconquis la confiance du maître, avait plus que jamais son affection, et celle des Médicis. Ce qu'il exprimait ainsi, dans ce style simple et sans apprêt que nous connaissons : « Toutes les fois que Sa Sainteté reçoit de vos lettres, et lit vos prudents discours, elle vous recommande et vous loue grandement. Soyez certain qu'elle vous aime comme une de ses créatures, et vous tient pour un des premiers prélats de cette cour : *ve ha per uno del più d'assai prelati di questo corte*. S'il en était autrement, je vous avertirais [1]. »

Dans ces confidences, dont Canossa devait cependant communiquer une bonne partie, le secrétaire, se départant de sa réserve habituelle, ménageait de moins en moins les Français, et leur politique qui répondait si peu aux espérances de Léon X. Il s'étendait en considérations peu favorables, en jugements sévères, en critiques, dont le but était certainement d'orienter la conduite du nonce, en même temps que de réveiller l'attention et le zèle chrétien de Madame. Deux faits secondaires lui fournissaient l'occasion de souligner la malveillance des Français. Au lieu d'accorder Parme et Plaisance, dont la possession n'était pas d'une telle importance, ou bien quelque autre établissement en Italie, que le pape lui demandait pour Giuliano, François Ier ne promettait que le duché de Nemours, un peu moins qu'une compagnie de cent lances, observait malicieusement Bibbiena, ce qu'ob-

1. *Ibid.*, 64.

tenait sans peine le moindre gentilhomme de la cour. D'ailleurs les diplomates royaux se défiaient du pape, et lui cachaient ce qui était connu de tout le monde, les préparatifs d'expédition en Italie.

Ce n'était donc pas sans motif que les sympathies des pontificaux pour l'alliance française s'étaient refroidies peu à peu, et les secrètes intrigues ourdies à Gênes achevaient de les mécontenter. Il ne fallait pas être grand diplomate pour deviner que, si François Ier se montrait dédaigneux envers le pape, c'était parce qu'il avait conclu quelque arrangement avec cette république. Le cardinal secrétaire avait à cœur de dégager la responsabilité de son gouvernement. Ni le Saint Père, ni personne de la curie n'avait jamais eu connaissance des pratiques des Frégose avec la cour de France. Que la nouvelle tactique de cette dernière fût la réponse, et comme le prix de la sollicitude que le pape avait toujours déployée pour la monarchie, des obligations qu'elle avait contractées à l'égard de Rome, Bibbiena en faisait juge le nonce qui avait été mis au courant de toutes ces affaires [1].

Les incidents de Gênes, dont nous avons parlé longuement, et qui à la date de la lettre présente finissaient par tourner mal pour la cause italienne, plongeaient l'âme de Bibbiena dans une torture sans trêve, et il ne se lassait pas d'en entretenir son ami, le faisant en cela plus encore que pour le reste le confident de ses peines. Puisque les Frégose voulaient être Français, ils n'avaient qu'à dessiner leur volte-face de concert avec Sa Sainteté, qui leur aurait procuré certainement des avantages plus honorables et plus sûrs. « Ils ont compromis notre situation, ils nous laissent dans l'incertitude, et nous ne pourrons prendre de parti, disposer de nos affaires que le

1. « Come questo si convenga a tanto amore, et a tanti oblighi, lascio guidicarlo à V. Sria. conscia in gran parte della cura che S. Bne ha tenuto sempre delle cose loro. »

jour où nous saurons si vraiment ils ont conclu quelque alliance avec l'étranger. » Et, en certifiant que la curie restait encore libre de ses mouvements, n'était engagée avec personne, le confident de Léon X était amené naturellement à formuler ce vœu : « Dieu veuille nous suggérer l'attitude qui sera la meilleure pour le Saint-Siège, pour le repos et le bien de l'Italie ! *Dio ci inspiri a far quel che sia per esser il meglio per questa S^a^ Sede, per la quiete et bene d'Italia !* »

Le secrétaire perdit bientôt tout espoir d'intéresser Madame à la politique pontificale, car le roi s'achemina vers Lyon, et le nonce dut se séparer d'elle pour accompagner le souverain [1]. D'ailleurs Bibbiena n'écrivait plus en France que de loin en loin. La lettre qui suivit la précédente nous porte au 5 juillet. Dans l'intervalle, Canossa s'était plaint de nouveau, notamment que son ami le laissât sans nouvelles. Tout en faisant remarquer que sa dernière dépêche répondait amplement aux griefs formulés, celui-ci ne laissait pas que de revenir sur les divers points qu'il y avait développés, mais il commençait par rassurer son susceptible correspondant : « Que j'écrive ou que je garde le silence, tenez-vous toujours pour très assuré que je suis pour vous le plus tendre des frères, et je croirais me manquer à moi-même, si je n'aimais pas, si je n'estimais grandement mon cher Tricarico. *Che lo scrive o taccia con voi, teniate pur sempre per constantissimo che io sono quel vostro amorevole fratello che fui mai, et prima crederei distimar me stesso, che non grandemente amare et stimare il mio Tricarico* [2] ».

Après les assurances habituelles sur les dispositions du pape et des Médicis, dont le nonce avait lieu d'être

1. Sur l'itinéraire de François Ier, d'Amboise à Marignan, voir le *Journal de Barrillon*, secrétaire du chancelier Duprat, publié par la *Société de l'Histoire de France*, 1897, pp. 64-103.

2. *Particolari*, pièce 70.

satisfait, après de nouvelles plaintes sur la manière de procéder des Français, *di cosi siccho pede*, qui les tenaient en suspens par leur extrême réserve, il s'excusait de la brièveté de sa lettre, parce qu'il n'avait pas grand'chose à dire, mais le cardinal de Médici le suppléait de reste dans sa correspondance politique. Le *mal passo* avait encore écrit en France, cette fois contre Bibbiena lui-même, qui se cachait souvent sous le pseudonyme de *Moccicone*, *le benêt* [1], mais de telles absurdités que le pape, instruit de sa bévue, en avait bien ri, avec les cardinaux, avec la victime elle-même, et celle-ci restait persuadée qu'elle était moins compromise que le calomniateur. Le Saint Père avait eu pour agréables les discours du nonce, et Bibbiena l'encourageait à continuer sans crainte ses conseils et ses avertissements : « *Seguitate sempre in dire vostro parere, et usate diligentia in avisare particularmente il tutto.* »

Cette lettre, aussi décousue que possible, et telle que devait l'écrire, au courant de la plume, un homme accablé d'affaires, revenait encore sur les événements de Gênes, bien que depuis longtemps on eût perdu tout espoir : « Dieu leur pardonne d'avoir négocié sans nous, et d'avoir fait engager inutilement la parole du Saint Père en garantie de leur fidélité à la cause italienne, car il nous ont créé de graves embarras, comme Votre Seigneurie s'en rend compte beaucoup mieux que je ne puis l'exprimer [2]. »

1. « Di cosa scripta costa per il *mal passo* in disfavor del Moccicone vostro, N. S^re^ et questi signori se ne sono risi essai seco, et cosi ha fatto lui, stimando che alla fine si trovara esser cose tucte false, et ne fara perdita piu la inventore che lo iniurato ». Le surnom de *Moccicone* revient souvent dans les documents contemporains. Édition du *Cortegiano* par V. Cian, Florence, 1894, p. 179, note 20.

2. « Queste cose sono per venire inconvenienti (*sic*) non picholi, quali V. S^ria^ può meglio pensarsi ch'io exprimere. »

Il est à regretter que nous n'ayons pas les réponses de Canossa, car nous ignorons totalement comment il prenait les conseils ou les monitions de son confident. Il ne serait pas moins curieux de connaître le parti qu'il savait tirer des renseignements que ce dernier lui envoyait sur les préparatifs de la ligue italienne, avec l'arrière-pensée, assez chimérique du reste, de faire réfléchir le jeune et bouillant François Ier. A mesure que se déroulaient, toujours avec succès, les plans de celui-ci, les préoccupations des deux amis se modifiaient, mais lentement, d'une manière presque insensible, et pas assez pour qu'en les dépeignant nous évitions la monotonie. D'ailleurs il semble qu'il se soit produit un froid entre eux : Canossa se montrait mécontent, ses lettres se faisaient plus courtes, comme celles de son correspondant ; ses plaintes, et Dieu sait si elles revenaient fréquemment, allaient à d'autres, sinon ses confidences. C'est ainsi qu'à propos de la mission du comte de Guise, alors que son action diplomatique subissait échec sur échec, il se plaignait au cardinal de Medici de la conduite de la cour romaine, qu'il ne comprenait plus du tout.

L'ami venait d'écrire, il s'empressa néanmoins de reprendre son rôle de consolateur, sans trahir la moindre impression, le moindre mouvement d'humeur, avec cette sérénité d'âme qui faisait une de ses forces. La mission leur avait apporté autant de déplaisir que de surprise, parce que le comte avait déjà dépassé Florence, qu'ils ignoraient encore son voyage. Il leur avait donc été impossible de tenir le nonce au courant, de le conseiller, de le diriger en temps opportun, mais il avait agi sagement, en demandant la permission d'envoyer une police pour éclaircir les articles que le comte emportait, et si le roi l'avait refusée, c'était une preuve de plus de la malveillance avec laquelle il avait toujours rejeté les conditions si souvent offertes par Sa Sainteté. Notre Seigneur

a donc renoncé au désir en même temps qu'à l'espoir de s'allier avec la France, et ne voulant pas sacrifier ses derniers avantages, il est sur le point de conclure avec d'autres princes qui lui ont promis d'eux-mêmes leur appui.

Ainsi, à la date du 7 août, le secrétaire d'État ne craignait pas de révéler dans l'entourage de François Ier ce que l'on y soupçonnait déjà, la conclusion prochaine d'une ligue antifrançaise. Il recommandait bien la discrétion la plus absolue sur cette confidence, « jusqu'à ce que je vous délie moi-même de l'obligation », mais l'on sait à quoi engagent d'ordinaire de telles recommandations; néanmoins, pour réconforter le zèle de son ami, Bibbiena lui renouvelait la promesse, donnée si souvent par le pape, de ne rien traiter en France, que par son intermédiaire et avec son concours [1].

Le rôle de conciliateur que Bibbiena s'était arrogé, ou plutôt que le pape lui avait assigné auprès de la cour de France, prit bientôt un caractère officiel. Quelques jours après, en effet, il recevait la charge de diriger les rapports diplomatiques avec cette même cour, en l'absence du cardinal Giulio, qui venait de partir pour la légation de Lombardie. Le 21, le nonce, écrivant de Saint-Jean-de-Maurienne, s'étonnait qu'on lui envoyât un bref qui accréditait son ami pour cet emploi. La lettre explicative qui accompagnait le bref s'était perdue, et le secrétaire d'État dut instruire l'ombrageux diplomate de ce qu'elle contenait, c'est-à-dire du changement survenu et des usages de la curie en pareille circonstance. Il ignorait l'envoi du bref, et d'ailleurs ce n'était qu'une simple formalité; en tout cas le nonce aurait tort de croire qu'il encourrait la défiance du maître, s'il acceptait sans bref créden-

1. « Non vi cada mai in mente che N. Sre facesse cosa alcuna con cotesta Maesta per altre mani che per le vostre ». *Particolari*, pièce 79.

tiel les dépêches de son nouveau supérieur : « *Negia V. S*ria *deve pensar che cio proceduto sia per diffidentia che si havesse, che senza quello* (*breve*) *fosse per prestar fede alle lettere mie* » [1].

Cette lettre du 30 août est la dernière de la correspondance entre les deux amis. Elle est surtout politique, n'a rien de confidentiel, et nous n'avons pas à nous y arrêter davantage.

Il y a donc deux parties bien différentes dans les dépêches du célèbre Florentin, et c'est ce qui fait, comme nous l'avons déjà dit, leur valeur et leur originalité : reproduire la pensée de Léon X, en même temps que peindre l'âme d'un des personnages les plus attachants de la Renaissance italienne. Nous n'avons pas simplement une correspondance diplomatique, froide, impersonnelle, quelque chose d'officiel, de convenu, car l'auteur se met fréquemment en scène, ne se borne pas à donner son avis, des conseils, des blâmes, mais plaisante, raille doucement ses correspondants, s'émeut, se plaint, gourmande, épanche parfois ses vives impressions en des accents énergiques, éloquents, que son dilettantisme d'humaniste atténue à peine.

Nous avons signalé ce caractère en commençant, mais il faut y revenir, maintenant que l'étude de ces dépêches a mis en pleine lumière les qualités et les défauts de leur auteur. Ce n'est pas que sa situation d'homme politique, de prête-nom, ne l'oblige à beaucoup de réserve, même dans ses relations avec son ami Canossa. La lettre à Cardoña, que nous avons analysée en tête des missives intimes, pourrait seule donner la note exacte de sa correspondance personnelle, badine et enjouée dans son ton plutôt sérieux. Les lettres au nonce laissent encore deviner, derrière le secrétaire, la personne de Léon X, qui di-

1. *Ibid.*, 89.

rige la plume, surveille même les impressions de l'auteur. Néanmoins ces lettres nous révèlent aussi, à côté de l'ami dévoué, patient, qui ne se lasse pas d'encourager, d'éclairer, de prévenir doucement, l'homme lui-même avec certains traits de son caractère, surtout l'égalité d'humeur, issue du scepticisme et des luttes dans la pratique des affaires, la bonté affectueuse, serviable, enfin la maîtrise de soi-même, qui domine les passions, si elles n'ont pas été déjà matées par l'activité et le mouvement de la vie.

C'était une curieuse existence, et complexe, que celle de l'humaniste italien, transporté soudain sur cette scène imposante qui s'appelait la cour romaine. Il ne faudrait pas chercher dans la correspondance présente un portrait complet de l'homme, avec ses qualités et ses défauts, encore moins un tableau quelconque du milieu, de la société, de l'époque dans lesquels il vivait. De l'homme nous n'apercevons que certaines qualités, peu de défauts : nous en apprenons assez cependant pour constater qu'il ne différait guère de ce que le présentent les témoignages contemporains, l'organisateur ingénieux des amusements de Léon X, qui depuis longtemps, avant même son séjour à la cour d'Urbin, et dès sa jeunesse, avait mis au service d'autrui ses humeurs comme ses qualités, mais avait acquis l'art de dominer les unes, de tirer parti des autres. On n'est pas loin de croire que s'il nous apparaît ainsi, impersonnel et sans passion, ce n'est pas seulement parce que le genre de la correspondance ne lui permet guère de s'épancher, de s'abandonner, mais aussi parce qu'il a depuis longtemps l'habitude de régler les mouvements de son âme d'après un modèle que la vie des cours italiennes a perfectionné, sinon formé en sa personne.

Il ne faut pas non plus lui demander beaucoup d'indications sur l'existence journalière, sur le tempérament de cette cour de Léon X, qui brillait entre toutes les autres,

les surpassait en éclat. Tout au plus mentionne-t-il incidemment, et par des allusions rapides, les intrigues qu'un de ses membres, le cardinal de San Severino, nouait dans l'intérêt de la France, et contre son ennemi le nonce Canossa. Et pourtant la nature de ces lettres, tout en lui imposant la discrétion, lui permettait souvent de laisser entrevoir, par les sous-entendus qu'elle admettait, qu'elle commandait parfois, les menées et les agitations qui devaient nécessairement remplir l'existence des courtisans.

Sur Léon X lui-même, à part la jolie scène qu'il racontait le 23 août au cardinal de Medici, à part quelques autres incidents où le pontife révèle aussi d'un mot, d'un geste sa nature primesautière, sur Léon X nous n'apprenons pas grand'chose, et pourtant son confident aurait eu plus d'une fois l'occasion de nous révéler ses idées, ses convictions, ses sentiments, d'exposer les règles morales peu sévères, les nécessités extérieures ou de caractère qui le guidaient ordinairement. Vraiment Bibbiena s'est montré trop discret, trop peu soucieux de faire connaître ou de dire ce qu'il savait, mais si l'on peut le regretter, blâmer même le cardinal d'avoir tout subordonné, avec sa propre personnalité, aux exigences de sa charge, on ne doit pas oublier que sa situation ne lui permettait pas de donner davantage, et explique plus d'une lacune de son œuvre.

Secrétaire particulier du pape, avec le titre de *secretarius domesticus*, qui était toujours révocable, n'ayant d'autorité réelle que celle que lui donnait sa charge de trésorier de l'Église romaine, Bibbiena, malgré son titre de cardinal, écrivait pour ainsi dire sous la dictée du maître, qui revoyait même les lettres, autant que le lui permettait son indolence naturelle, dont le secrétaire avait mission de corriger les fâcheux effets. Nous avons pu constater par maint détail dans quelle mesure ce dernier était

maître de ses paroles, de ses mouvements, mais en dehors de ses réflexions personnelles, qui dénotent à la fois une certaine indépendance d'esprit et quelque ascendant sur le pape, en dehors des conseils et avis qu'il donnait assez librement, lorsqu'il s'agissait d'assurer le succès d'une affaire, il est certain qu'il n'écrivait rien que par la volonté de Léon X. C'était le pape lui-même qui déterminait, choisissait, pour les instructions aux nonces, non seulement les faits et les idées, mais les accessoires, tels que les nouvelles à donner, et dans une certaine mesure la manière de les présenter. Et ce qui était tout à fait dans les habitudes de la curie, comme dans le caractère du pontife, le fond de ces lettres pouvait être débattu à l'avance entre celui-ci et son conseiller, et en ce cas le secrétaire, nous le voyons, fit plus d'une fois prévaloir son avis, mais le pape se réservait la décision dernière, et prétendait bien rester toujours maître de la mise à exécution, même dans le détail.

On expliquerait ainsi, et le caractère presque impersonnel de l'œuvre, et tant de lacunes que nous venons de constater. Ce qu'il faut chercher dans cette correspondance, ce sont les faits politiques qu'elle renferme, les renseignements nouveaux et intéressants qu'elle donne sur la diplomatie de Léon X. Bien que nous ayons dû laisser de côté ses relations avec la France, une partie vraiment importante de son œuvre politique en 1515, néanmoins nous en avons assez dit pour qu'il nous soit permis de formuler les conclusions qui se dégagent de l'action ondoyante, souple et complexe du dernier des grands Médicis. Voici en quelques mots les principaux traits de la politique pontificale à la veille de Marignan.

Tout d'abord Léon X a voulu former une ligue générale de la chrétienté pour défendre l'Italie contre les Turcs, si menaçants sous Sélim II, et il n'a pas tenu à lui que cette ligue n'eût le roi de France pour chef ; en tout cas

il lui laissait toute latitude d'y entrer. La convention du 5 février, discutée, dressée, peut-être rédigée par Bibbiena, est la preuve patente qu'au début de l'année 1515 le pape, tout en cherchant à grouper les États italiens du nord et les cantons suisses en une ligue particulière, qui assurerait l'indépendance du Milanais, mettait le bien commun de l'Église au-dessus des intérêts particuliers quels qu'ils fussent. Mais d'autres documents nous montrent qu'à la même époque il poursuivait des négociations avec la France, de laquelle il attendait la garantie d'un établissement pour ses parents Giuliano et Lorenzo, établissement qu'il voulait de préférence en Italie. Lorsque ses dernières espérances se furent évanouies de ce côté, en juin, à la suite de la trahison de Gênes, il se tourna résolument vers la Sainte Ligue, et contre la France, activa les préparatifs de guerre, dépensant aussi largement que le lui permettaient ses finances obérées, excita par tous les moyens, par des exhortations sans cesse répétées, par des conseils politiques, et même militaires, ses alliés, et en particulier les Suisses, à préparer la résistance contre les Français qui se mettaient en campagne. Il fait avancer des troupes sur l'Adige, pour que le vice-roi et l'empereur puissent joindre leurs forces aux confédérés, et si les siennes marchent lentement, arrivent trop tard, il prétexte des embarras de plus d'une sorte, l'infériorité de ses soldats, les défauts de l'armement, la mauvaise volonté des Suisses qui ne tiennent nul compte de leurs alliés, et évoluent comme s'ils n'en avaient pas.

Nous ne cherchons pas à le disculper des reproches que lui adressent les historiens [1], de n'avoir pas appuyé énergiquement ses alliés, de les avoir amusés même avec ces

1. Le dernier, Madelin, *De conventu Bononiensi*, pp. 15-17, déplorant l'attitude étrange des troupes pontificales, en rend responsable le pape autant que les exécuteurs de ses ordres.

simulacres d'armées que ses parents faisaient pivoter sur la rive droite du Pô, soupirant presque après l'arrivée des Français, qui les relèveraient avec tout avantage de la nécessité de combattre. Il est certain que jusqu'à la venue du comte de Guise, Léon X n'abandonna jamais l'espoir d'obtenir les bénéfices qu'il avait plusieurs fois sollicités de François Ier. Il est indéniable cependant qu'il a fait pour les confédérés de sérieux sacrifices d'argent, comme nous l'avons montré en maintes circonstances, et qu'à ce point de vue du moins il a plus aidé la ligue antifrançaise que s'il y avait été réellement engagé.

Survient alors le brusque passage des ennemis en Piémont, avec le désarroi, la débandade qui en résulte dans l'armée alliée, chez les Suisses eux-mêmes, les incertitudes, les divisions, les accords signés, puis rompus. C'est à ce moment que Bibbiena intervient, élargissant son rôle, le rendant prépondérant, ou plus visible que par le passé. Appuyé sur les Médicis, dont il jugeait la politique francophile plus que jamais opportune, il décida le pape, malgré ses rebuffades (voir encore la lettre du 25 août), à conserver quelque pratique avec le souverain victorieux, rédigea en ce sens la dépêche-instruction du 30 au nonce Canossa, fit dresser les pleins pouvoirs du 2 septembre pour ce dernier et pour le duc de Savoie. Ce changement d'attitude, imposé par les circonstances, et qui était d'une prudence élémentaire, ne modifia pas la situation, car le pontife acheva bientôt de se compromettre, en s'engageant à fond du côté des Suisses, même avant de connaître d'une manière certaine leur rupture avec la France. Le vainqueur de Marignan recueillit de sa victoire à peu près les profits qu'il désirait, et la cour de Rome dut subir toutes les conséquences de la défaite, après avoir pris une part incomplète, mais réelle, aux préparatifs de la guerre.

Tels sont en résumé les événements dont rend compte

la correspondance de Bibbiena. On regrette qu'elle n'ait pas embrassé les événements postérieurs, jusqu'à l'entrevue de Bologne ; en étudiant de près les Français, l'habile Florentin n'aurait pas manqué de nous transmettre des impressions curieuses et pittoresques [1]. Mais il faut nous contenter de ce qu'a respecté l'injure du temps. D'ailleurs l'œuvre que nous venons d'étudier forme en elle-même un tout assez bien délimité, puisqu'elle s'arrête à la bataille de Marignan, qui marque un changement notable dans la politique de l'époque.

Le style de ces dépêches vaut-il la peine qu'on en parle ? On ne peut même pas noter un effort quelconque d'écrivain, car, on ne le voit que trop, elles étaient dictées, pour ainsi dire, au courant de la pensée, sans recherche de la forme, sans souci des règles de composition les plus élémentaires, ne fût-ce que le soin d'éviter les répétitions. De composition, de correction littéraire, mais il n'y en a pas ! les faits se suivent comme ils peuvent, on n'essaie même pas de grouper, de rapprocher ceux qui ont entre eux quelque liaison, quelque point de contact. Il suffisait de fixer d'une manière durable l'attention du destinataire, de lui inculquer profondément les grandes lignes et les idées importantes du programme pontifical. On revient donc à satiété, aussi souvent qu'il est nécessaire, sur les mêmes objets, on répète à la fin de la dépêche, et même ailleurs, ce qu'on a déjà dit au début, au milieu.

Assurément nous sommes loin de cette élégance raffinée qui charmait les cours italiennes et les cercles de la Renaissance, dans les écrits, les lettres, les conversations

1. Les Archives d'état de Florence ne conservent qu'une lettre du secrétaire, de cette époque, écrite de sa main, et par laquelle il trace au nonce Canossa les instructions qu'il devait suivre dans les préparatifs de l'entrevue. Desjardins l'a imprimée sans nom d'auteur, *Relations de la France et de la Toscane*, II, pp. 748-750.

du célèbre humaniste. On ne reconnaît vraiment Bibbiena qu'aux réflexions humoristiques, aux proverbes et dictons du pays, aux pensées piquantes, un peu précieuses, que nous avons eu soin de relever chaque fois qu'elles se sont présentées. Mais à part ces ornements, ces jeux d'esprit, que Bibbiena ne prenait pas la peine de chercher, qu'il jetait sur le papier comme ils venaient, s'appropriant même ceux qu'il recueillait dans les conversations avec le maître, son œuvre n'est que l'exposé sec, précipité, au courant de la plume, mais toujours intéressant, de la diplomatie d'un pontife qui compte parmi les grands politiques de son temps.

En résumé, cette correspondance, faite en collaboration entre deux personnages qui figurèrent avec éclat au premier rang des esprits les plus fins, les plus cultivés, les plus diplomates de la Renaissance, et qui tiennent une place distinguée parmi les hautes intelligences de tous les temps et de tous les pays, cette correspondance, où l'on discutait des intérêts considérables, dont l'action s'exerça sur des faits d'une importance capitale, ne s'élève pas au-dessus des questions du moment, jusqu'aux idées générales, jusqu'aux grands débats de la politique et du droit des gens. Nos deux politiques ont trop les yeux fixés sur les problèmes plus terre à terre qui dirigent la marche de leurs négociations. Que dis-je? Bibbiena parle assez rarement de la croisade, du bien général de la chrétienté, de l'indépendance italienne, ces pensées maîtresses qui cependant devaient inspirer la conduite de son maître, dominer ses préoccupations, et par suite orienter l'action de son ministre.

A ce point de vue, il ne peut entrer en parallèle avec les célèbres hommes d'État qui sont apparus plus tard dans l'arène de la politique européenne. Je ne dirai pas avec d'Ossat, qui est un maître de la littérature diplomatique, mais même avec les Lionne, les Servien et autres

ambassadeurs de chez nous, qui souvent sortaient de l'Église ou des cours souveraines, pour plaider les intérêts de leur souverain devant les rois et les empereurs. On a remarqué, et nous le constatons une fois de plus, il n'y a que les Français pour savoir conter les événements, même de moindre importance, auxquels ils ont été mêlés, pour les revêtir d'un style clair, lumineux, attrayant, pour soutenir l'attention, piquer la curiosité d'une manière durable, et longtemps après que leur activité s'est éteinte, qu'a disparu la vie, la lumière des grands débats dont le mouvement animait encore leur style et leur éloquence.

La correspondance de Bibbiena conserve plus d'un attrait, indépendamment de celui qu'elle recevait des événements, de la situation et des affaires qu'elle expose. Ces attraits procèdent aussi de la personne de l'auteur, qui reste dans ses lettres ce qu'il était de son temps, un homme aimable, je dirais presque charmeur s'il avait osé se montrer davantage en cette œuvre impersonnelle, modéré, d'humeur facile, d'un enjouement discret. Nous avons essayé de mettre en pleine lumière, dût l'exposé des événements y perdre de son intérêt, ce qu'il y avait d'humain, d'intime dans cette correspondance, ce qui pouvait faire connaître la personne de l'auteur, justifier la réputation dont il jouît de son temps par son esprit, son caractère, ses manières d'homme du monde et de courtisan.

Le lecteur nous saura gré de lui apprendre comment finit cet humaniste, devenu cardinal et improvisé diplomate, mais resté toujours le premier serviteur et conseiller des Médicis. Il vit pâlir son étoile avec la fortune de la famille; l'une et l'autre s'éteignirent, pour ainsi dire, lorsqu'eurent disparu les derniers rejetons des grands ancêtres, Giuliano et Lorenzo, dont le cardinal avait été un peu le tuteur. Il remplit des légations importantes, en 1517, dans l'armée pontificale qui réprima la tentative de

Francesco Maria de la Rovère pour reprendre ses états d'Urbin, devenus, de par la volonté du pape, l'apanage de Lorenzo ; puis l'année suivante à la cour de France, où il put déployer ses talents de diplomate et de bel esprit auprès du souverain, de sa mère et de sa sœur, qu'il appelait la *trinité* [1]. Réussit-il suffisamment au gré de son maître, ou bien entra-t-il trop avant dans la confiance et les idées du monarque ? Toujours est-il qu'à son retour, après dix-huit mois de légation, en janvier 1520, il se prononçait nettement pour la politique de François Ier, et le nouvel ambassadeur espagnol, don Juan Manuel, écrivait à Charles-Quint : « Le cardinal Santa Maria in Portico est aussi français que moi je suis espagnol : *Es tan frances como yo español* [2]. »

Mais en même temps le bruit courait que Bibbiena commençait à perdre la confiance de son maître. C'est un de ces problèmes sur lesquels l'histoire n'est pas encore parvenue à faire la lumière. Il est certain que, même avant sa légation, on ignore à la suite de quels incidents, il dut s'effacer de plus en plus devant le cardinal de Medici ; il ne garda pas ses attributions de secrétaire, et Giulio les fit remplir par Ardinghelli, tout en se réservant le rôle de conseiller écouté et de porte-parole indispensable, que Bibbiena remplissait en 1515. Ce dernier se trouvait peut-être à la veille d'une disgrâce, tout au moins d'une mise à l'écart, lorsque, dans les derniers mois de cette même année 1520, il sentit les premières attaques d'un mal étrange et, après avoir souffert quelque temps, expira le 9 novembre. Au rapport du maître des cérémonies pontificales, Paride de Grassi, quand on ouvrit son corps, on

1. Voir les quelques lettres qu'il adressait à Madame, aussitôt après son retour, imprimées, d'après les originaux de la Bibliothèque nationale, dans Molini, *Documenti di storia italiana*, in-8 ; Florence 1836, I, pp. 74-84.

2. Cité par Nitti, p. 312.

trouva ses entrailles dans un état qui semblait dénoter l'empoisonnement [1]. Il n'en fallait pas tant pour accréditer une légende dont l'ami du défunt, Lodovico de Canossa, à demi disgracié pour ses opinions françaises, et vivant loin de la curie, se fit l'écho, même probablement le propagateur, puisqu'il dut écrire des lettres d'excuses et de justification au pape et au cardinal de Medici [2].

L'unique biographe de Bibbiena, l'abbé Angelo-Maria Bandini, bibliothécaire de la Laurentienne à Florence au XVIIIe siècle, un peu trop pénétré des manies philosophiques de son époque, a construit sur cette fable une hypothèse sans fondement historique, mais qui peut sourire à quelques esprits par une certaine apparence d'ingéniosité [3]. D'après lui, Bibbiena, poussé par l'ambition et ne se contentant plus du cardinalat, aurait aspiré à la papauté, escompté la santé débile de Léon X ; celui-ci, persuadé qu'il courait quelque danger, aurait pris ses précautions; le narrateur ne dit pas comment, mais le laisse deviner sans peine, puisqu'il raconte immédiatement après la mort étrange et subite qui emporta le cardinal. Il ne pouvait s'appuyer que sur le détail rapporté par le cérémoniaire; mais, ajoute-t-il, François Ier, qui admettait le

1. « Viscera ejus inventa sunt lurida, quasi ex veneno corrupta ». *Archivio del Vaticano*, *Miscellanea registrorum*, Armar. XII, t. 22, f° 342.

2. *Lettere de' Principi*, Venise, 1573, f°s 11 et 12, Blois le 30 janvier 1521. Dans la dernière, il invoque le témoignage du nonce en France, Giovanni Rucelai, « col quale più volte mi son doluto della publica fama, che era in questa corte, che quel povero Signore fosse stato avvelenato ». Il ajoute : « Sono Italiano, et sono prete, et però parmi esser obligato di dover defendere, non solo con la parola, ma con la vita, l'honor di quelli contra i quali tal fama si fondava. » Il a protesté auprès du roi, qui lui a répondu qu'on ne soupçonnait pas ceux de Rome, mais d'autres, « accennando a Spagnoli. »

3. *Il Bibbiena, o sia il ministro di Stato delineato nella vita del Cardinale Bibbiena*, Livourne, 1758, in-8°, pp. 49-51.

crime (il y avait intérêt), l'attribuait aux Espagnols. Somme toute, on ne doit pas charger la mémoire de Léon X d'un méfait qui s'appuie uniquement sur une hypothèse aussi romanesque [1].

1. La légende de l'empoisonnement a cependant trouvé des partisans jusqu'à notre époque. Voir V. Cian, *Un decennio della vita di M. Pietro Bembo*, in-8°, Turin, 1885, p. 9, note 1.

Rome.

P. RICHARD.

CHRONIQUE D'HISTOIRE

ECCLÉSIASTIQUE

24. Une étude fort utile est due à M. Joseph Grente sur *Le culte catholique à Paris de la Terreur au Concordat*, Paris, Lethielleux, 1903 (in-8 ; prix : 7 fr. 50). L'ouvrage est divisé en deux parties : la première renferme un aperçu de l'histoire religieuse de la ville de Paris depuis la chute de Robespierre jusqu'à l'application du Concordat. Avant d'en entreprendre la lecture, on fera bien de se remémorer d'une façon un peu précise les événements politiques de l'époque correspondante, la succession des coups d'État et des formes de gouvernement, faute de quoi l'on se noie facilement dans la multitude des décrets, lois, arrêtés, qui modifient à chaque instant la législation religieuse. Il est toujours dangereux de sous-entendre ce qui aide à la clarté d'un exposé historique. L'auteur eût bien fait, parmi les événements politiques, de rappeler avec plus de détail ceux qui rendent raison des variations de la politique religieuse. M. Grente fait à ses lecteurs l'honneur périlleux de les supposer trop instruits. C'est ainsi qu'à la première page, à propos de la chute de Robespierre, manque le millésime de l'année où se place le fameux 9 thermidor. Sans écrire une histoire de la Révolution à l'occasion d'une étude religieuse, un cadre mieux tracé, plus résistant, eût servi à cette dernière de support. L'auteur signale (p. 62) un bref « ou plutôt un projet de bref, destiné à rallier les catholiques au gouvernement établi ». Cette pièce du 5 juillet 1796 était bien un bref authentiquement délivré et dont le gouvernement jugea bon de faire usage, mais qui ne fut pas promulgué dans les formes nécessaires pour le faire accepter à cause de la rupture des négociations entamées alors entre le Saint-Siège et le gouvernement français. L'histoire de ce bref est fort bien racontée dans l'intéressant ouvrage de M. Joseph du Teil, *Rome, Naples et le Directoire, 1796-1797*, Paris, Plon, 1902, p. 234-247. Le récit de M. Grente appuyé sur de nombreux documents, renferme une foule de détails intéressants pour l'histoire intérieure du diocèse de Paris, notamment des tableaux donnant pour différentes époques l'état des églises, chapelles, oratoires ouverts au culte et des prêtres qui les desservent.

La deuxième partie de l'ouvrage est beaucoup plus spéciale, et en quelque sorte toute documentaire. L'auteur y suit la division des anciens arrondissements, et pour chaque paroisse, donne les rensei-

gnements qu'il a pu découvrir sur le culte pendant la révolution, le personnel ecclésiastique, l'administration temporelle, etc. C'est une mine de renseignements. L'ouvrage rendra des services aux historiens, aux prêtres et aux fidèles de paroisse qui aiment à connaître le passé des monuments et des lieux où s'écoule leur vie. Il est digne d'attirer l'attention.

25. Peu de livres offrent, à un plus haut degré, l'intérêt captivant d'un drame et les leçons d'une histoire que le dernier volume de M. Sicard, l'Ancien Clergé de France, III : *Les Évêques pendant la Révolution, de l'Exil au Concordat*, Paris, Lecoffre, 1903 (1 vol. in-8 de 570 p.). L'auteur a suivi sur le chemin de l'exil, en Angleterre, en Suisse, en Allemagne, en Espagne, en Italie, les évêques et les milliers de prêtres qui avaient dû quitter la France à la suite du décret du 27 décembre 1790, pour ne pas prêter le serment à la constitution civile du clergé. Quelques évêques, il est vrai, avaient devancé le moment où, pour éviter le schisme, ils furent dans la nécessité de partir à l'étranger ou de s'exposer à un continuel danger de mort. Mais l'immense majorité de l'épiscopat et tout le clergé du second ordre ne quitta son troupeau qu'à la dernière extrémité. Même le courageux archevêque de Vienne, Mgr d'Aviau, le plus grand héros peut-être de cette émigration cléricale, dut abandonner pour un temps son diocèse. Il est donc très injuste d'assimiler le départ forcé de cette milice de clercs à la première émigration entreprise à la légère par des princes et des nobles, qui ne craignirent pas d'abandonner Louis XVI à toutes les difficultés de la crise politique. Une multitude de détails pittoresques montrent la générosité de l'accueil qui fut fait au clergé de France, spécialement en Angleterre par les personnes de la haute société et du haut clergé anglican que l'on s'attendait le moins à voir oublier si vite les préjugés contre le papisme, et en Italie où l'exiguïté des ressources n'empêcha pas Pie VI d'être le suprême recours d'une foule de prêtres et d'évêques. Le clergé français, par la dignité de ses mœurs et le courage de son malheur, sut diminuer à l'étranger les préjugés que l'on conservait malgré tout contre des Français en qui l'on voulait voir de plus et des gallicans et des jansénistes.

Les illusions que nourrissaient les évêques de France, de voir la religion promptement rétablie avec la royauté, furent mises à dure épreuve. D'année en année, de crise en crise, de gouvernement en gouvernement, sous l'Assemblée Législative, la Convention, le Directoire, la possibilité d'un prompt retour s'éloignait sans cesse. Le refus du serment à la constitution civile du clergé avait établi entre les évêques une véritable unanimité de sentiments. Mais l'éloignement des pays, la diversité des refuges, les nouveaux serments demandés aux prêtres, notamment celui de liberté et d'égalité, avaient amené une grande divergence de vues dans l'épiscopat. La partie la plus neuve de l'ouvrage de M. Sicard est sans aucun doute dans l'étude d'ensemble sur « la politique épiscopale de l'émigration », comme sur « le clergé

et la question politique en France ». Tous les évêques étaient royalistes et l'on comprendrait difficilement qu'ils ne l'eussent pas été n'ayant jamais pu s'imaginer une France sans le roi. Au temps de Jeanne d'Arc, la France n'était pas à Paris ni dans son territoire assujettie pour la plus grande part à l'Anglais ; elle était avec le « gentil » roi de Bourges. Au milieu d'une affreuse tourmente dont on ne pouvait encore, au milieu des violences et des assassinats, discerner quelle serait l'issue, comment les évêques et les nobles n'eussent-ils pas cru que la France était avec Louis XVIII ! De fait, la force morale représentée par le roi, la doctrine qu'il incarnait aux yeux de l'Europe, furent une ressource pour la France vaincue, après Waterloo, et il était de son intérêt que son ancienne famille royale, même écartée des affaires, demeurât tout au moins respectée, comme une dernière carte pour les mauvais jours. Louis XVIII, par sa correspondance et par ses agents, entretenait le plus possible, avec les évêques, des rapports qu'il faisait tourner au profit de sa politique. De même que les évêques, il entrevoyait dans l'union du trône et de l'autel une force pour l'un comme pour l'autre. Les événements de la Révolution devaient montrer leur commune erreur ; mais il fallait du temps pour en dégager la leçon qui aujourd'hui même n'est pas encore admise de tous. Ni les prêtres n'ont encore pris l'habitude de ne compter que sur eux-mêmes et de chercher dans la séparation de l'Église et de l'État, virilement pratiquée, le vrai moyen d'être libre, ni les monarchistes n'ont compris quel boulet ils se rivent au pied par leur cléricalisme, par l'espoir de trouver dans les enseignements religieux, dans la docilité et dans l'obéissance supposées des catholiques une force qu'ils ne rencontreront que dans les services réels rendus par eux au pays sur le terrain du travail et des affaires, et dans la satisfaction qu'ils pourront donner aux aspirations nouvelles de tout un peuple.

26. M. Sicard n'entre point dans le récit de la négociation du Concordat ; il arrête son exposé à l'état du culte qui renaissait de façon spontanée au moment où Bonaparte complétait son œuvre de pacification en France par le concordat. Le récit de la négociation menée entre Paris et Rome est entrepris par Son Éminence le cardinal Mathieu, *Le Concordat de 1801. Ses origines. Son Histoire*, Paris, Perrin, 1903, 1 vol. in-8, 383 pages. Le moment était venu de reprendre un récit jadis esquissé par M. Thiers dans un des meilleurs chapitres du Consulat et de l'Empire, mais que les pièces publiées par le comte Boulay de la Meurthe, parmi les *Documents sur la négociation du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801* (5 vol., in 8°, Paris) permettent aujourd'hui de rajeunir. De plus le cardinal Mathieu a pu consulter aux Archives Vaticanes un certain nombre de pièces qui avaient échappé jadis au P. Theiner, et dont le comte Boulay de la Meurthe n'a point eu connaissance ; il a eu sous les yeux le manuscrit des *Mémoires* de Consalvi sur lesquels le comte d'Haussonville avait

autrefois appuyé quelques récits de son bel ouvrage *L'Église Romaine et le Premier Empire*, et dont le P. Theiner avait suspecté l'authenticité ; il a pu vérifier l'exactitude générale de la traduction donnée par Crétineau-Joly (p. 209), mais relever une interpolation grave sur un point particulièrement intéressant. Le livre est assez bien documenté, bien que les références y soient rares et peu précises en dehors des indications générales.

Le livre se lit comme un roman. C'en est un que cette négociation poursuivie d'abord à Paris par Mgr Spina, puis à Rome par Cacault, puis de nouveau à Paris par Consalvi, puis encore une fois à Rome par Consalvi et Cacault et qui aboutit au cinquième acte à l'échange des signatures et à la ratification du Concordat. L'exposition est claire, élégante, vivement menée, entièrement dégagée des formules et des expressions qui rendent si souvent conventionnel, bénisseur et déplaisant le style des ouvrages ecclésiastiques. Quelques portraits — celui de l'abbé Bernier entre autres — excellemment tracés, qui présentent les personnages et expliquent par leur histoire passée le rôle qu'ils vont jouer devant nous, ajoutent au charme de tout ce récit. Les points les plus nouveaux qui ressortent du livre sont les suivants : la première ouverture formelle au Saint-Père en vue d'une convention est faite par l'évêque de Verceil, cardinal de Martiniana (lettre du 16 juin 1800, reproduite en entier, p. 3-5) ; quelques dépêches inédites de Bernier (par exemple p. 216 et 237) fixent le sens dans lequel il convient d'interpréter le concordat pour être fidèle à la pensée des négociateurs et notamment les articles relatifs à la liberté et à la publicité du culte ; un recueil de pièces conservé aux Archives Vaticanes : *Esame del Trattato di Convenzione fra la S. Sede e il Governo francese...* permet au cardinal de fixer enfin la vérité au sujet de la fameuse scène qui se serait passée au moment de la signature du Concordat : Bernier sortant de son rouleau et donnant négligemment à signer à Consalvi une pièce différente de celle qui avait été discutée et convenue entre plénipotentiaires. Le récit s'en trouve bien dans les *Mémoires* de Consalvi, mais rectifié par les dépêches du cardinal il n'offre plus le même caractère. C'est à domicile, avant l'entrevue pour la signature, et après avoir été prévenu par Bernier, que Consalvi reçoit le document qu'on lui propose en dernière heure et qui renouvelait les articles et les formules rejetées. Le ton de Bernier laissait d'ailleurs espérer un heureux résultat final. Le mérite de Consalvi d'avoir énergiquement maintenu le texte convenu n'en est pas diminué. Ce qui est inventé, c'est l'anecdote interpolée par Crétineau-Joly dans la scène racontée de mémoire plus tard par Consalvi. Bonaparte terminant ses récriminations violentes contre Consalvi par cette apostrophe : « Quand partez-vous donc ! — Après dîner, général ! » aurait répondu le cardinal. L'anecdote n'est pas dans l'autographe de Consalvi.

Sont reproduits dans l'ouvrage, non tous les projets de traités qui

furent élaborés et dont la lecture serait fastidieuse, mais ceux qui marquent dans l'histoire de la négociation et dont la connaissance est nécessaire à l'intelligence des débats entre les plénipotentiaires : 1) le projet de concordat proposé par le gouvernement français (p. 109) ; 2) la convention envoyée à Rome par Spina pour être soumise à l'agrément du pape et rejetée par lui (p. 124) ; 3) le projet remanié à Rome et transmis à Paris avec l'approbation de Pie VII (p. 145) ; 4) le texte définitif et authentique du Concordat.

Le volume de Mgr Mathieu ne dispense pas de recourir aux publications antérieures pour les origines du Concordat, pour les articles organiques, pour la comparaison du Concordat avec l'ancien mode de relations entre l'Église et l'État dans notre pays. L'auteur s'en tient rigoureusement à une esquisse rapide des négociations relatives au seul Concordat.

Il serait superflu de marquer ici quelques dissidences au sujet des jugements émis par le cardinal : son optimisme concernant le mode de nomination des évêques en France (p. 105), sa sévérité pour Bernier dont le rôle était furieusement ingrat et qui mérite peut-être plus d'indulgence. Sa souplesse, ses complaisances, en lui conservant la confiance de Bonaparte ont peut-être fait aboutir le Concordat en dépit de Talleyrand, autant, bien que d'une autre manière, que la sagesse, l'habileté et la fertilité de Consalvi. Le pauvre homme avait bien gagné la pourpre qu'on ne lui a pas donnée. Mgr Mathieu est également optimiste à l'égard du rôle de Bonaparte qui « humainement parlant a sauvé la religion de la ruine » (p. 324). Ce n'est pas ce qui ressort le plus clairement des études précédentes de M. Sicard ou de M. Aulard (*Revue*, 1900, p. 479). De prêtres, « il n'y en avait presque plus », dit l'auteur. Dans l'ouvrage précédemment analysé de M. Sicard (p. 532-544), une étude soigneusement faite conduit à une autre conclusion : « En fixant à 28.000 le chiffre des prêtres présents en France au moment du Concordat, nous croyons donner une évaluation très modérée... Si de ces 28.000 on déduit les 6.000 constitutionnels, dont la moitié seulement étaient dans le ministère, il reste 22.000 prêtres catholiques romains. » Le danger de la situation résidait surtout dans l'impossibilité pour un gouvernement français quel qu'il fût, de comprendre alors ce que c'est que la liberté religieuse. Le Concordat parait à cela et il fut un bienfait. Demeure-t-il un bienfait à une époque où tout le monde comprend ce qu'a d'étrange un culte « reconnu » dans un État laïcisé et officiellement athée?

Les fins de chapitre se ressentent des développements oratoires que l'auteur avait cru devoir donner à ses études, lorsqu'elles parurent dans le Correspondant. On y trouve des « morceaux » qui détonent un peu dans un livre. Le cardinal parle (p. 334) du « grand complot permanent et international contre les croyances chrétiennes », comme ferait un journaliste sans en fournir une preuve. On peut tout aussi bien penser que la diversité naturelle des esprits suffit à expliquer les

difficultés que rencontre l'Église. Elle n'impose pas seulement des dogmes et une règle morale, elle impose aussi souvent et uniformément les allures, les méthodes particulières de gouvernement qui lui viennent de son passé, du passé politique des peuples avec lesquels trop longtemps elle s'est identifiée, et cela explique en grande partie les préventions qu'elle inspire. « L'inquisition, dit le cardinal, la condamnation de Galilée, la révocation de l'Édit de Nantes, ne sont que des prétextes dont on l'accable. Est-ce qu'on reproche à nos magistrats la torture qu'infligeaient leurs prédécesseurs et à nos soldats les excès de la guerre de Trente ans ? » C'est que, ni les magistrats ni les soldats français ne maintiennent aujourd'hui les principes de droit pénal ou de droit public sur lesquels se fondaient l'usage de la torture comme moyen d'instruction criminelle ou certaines barbaries entre belligérants. Si l'Église désavouait nettement et proscrivait de sa théologie officielle et de son droit ecclésiastique les principes d'intolérance civile qui, à l'occasion, permettraient de renouveler l'antique appareil de l'inquisition ou le bannissement contre les hérétiques, peu de personnes songeraient aujourd'hui à lui reprocher des actes qu'on mettrait, aussi bien que la torture infligée jadis par nos magistrats, uniquement sur le compte d'un état social déterminé.

27. Nous avons à signaler une collection de biographies destinée à faire connaître « Les Grands hommes de l'Église au XIXe siècle ». Par le format des livres comme par les proportions des biographies elle rappelle la collection des Grands Écrivains français C'est une entreprise bien conçue et dont le volume consacré par M. Eugène Flornoy à *La Moricière* (2e éd., Paris, Béduchaud, 1903) fait très bien augurer de l'avenir. M. Flornoy s'est aidé pour son livre de la grande vie du général de La Moricière écrite par M. Keller, mais il n'a pas négligé de rechercher personnellement des souvenirs inédits ou des lettres demeurées inconnues. Il a tracé un récit très attachant de la carrière d'un homme qui montra tant de bravoure dans les combats, tant de loyauté dans les luttes politiques, tant de sincérité dans sa conversion religieuse, tant de grandeur d'âme.

28. Les deux volumes qui nous sont parvenus du grand ouvrage de M. Émile Olivier, *L'Empire libéral*, Études, récits, souvenirs, Paris, Garnier (8 vol. in-12) retracent les événements de 1864 à 1866 : le démembrement du Danemark, le Syllabus, la mort de Morny, l'entrevue de Biarritz, Sadowa. L'objet de ces récits intéressants est surtout d'ordre politique, mais l'histoire de Pie IX et des États de l'Église à leur dernière période est si étroitement liée à celle de Napoléon III et de sa politique italienne qu'on ne peut se dispenser de recourir au témoignage de l'homme éminent qui fut un témoin si averti et un acteur des événements qu'il raconte. Le souci de l'exactitude n'empêche pas l'auteur de considérer sa matière et de la traiter en historien qui sait composer, écrire, et faire œuvre d'art en même temps que d'histoire.

29. Plus encore qu'à la France d'où il est originaire, c'est au Japon qu'il a évangélisé qu'appartient le pieux évêque dont M. l'abbé Marin nous raconte la vie édifiante et active : *Mgr Midon évêque d'Osaka*, Paris, Lethielleux, 1901, 1 vol. in-8, 360 p. prix, 5 fr. Outre l'intérêt d'édification ordinaire d'une vie de missionnaire, le lecteur trouvera dans ce livre des indications sur l'histoire religieuse du Japon. Visiblement l'auteur a fait effort pour ne point dépasser le cadre de la biographie ; il s'est confiné dans son sujet, mais le récit des tournées des missionnaires suffit pour montrer les progrès du catholicisme au Japon depuis que la constitution assure la liberté de conscience aux sujets du Mikado. Mgr Midon est né en Lorraine, diocèse de Nancy, en 1840 ; en 1888, il devenait vicaire apostolique et le premier évêque du Japon central que la Propagande jugeait à propos de détacher du vicariat du Japon méridional, en lui assignant pour territoire la partie de l'île de Nippon située à l'ouest de la Birra, le Shikoku et les îles qui en dépendent. La mission comptait alors entre un peu plus de deux mille catholiques (2185) sur treize millions d'habitants. Quatre ans après, elle en comptait près de quatre mille (3880). Mgr Midon mourut à Marseille le 12 avril 1893, au cours d'un voyage à Rome, après avoir revu sa patrie lorraine où il était venu refaire sa santé en 1892. L'ouvrage de M. Marin est fort bien écrit ; il se lit avec agrément ; il renferme des histoires édifiantes qui ont par surcroît le grand avantage d'être vraies (par exemple, la touchante découverte des descendants des anciens chrétiens du xvie siècle, qui, même retournés au paganisme, conservaient l'habitude de décorer leur demeure du signe de la croix).

Paris.

Hippolyte Hemmer.

Alfred Baudrillart. *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme* (conférences données à l'Institut catholique de Paris) avec une lettre-préface de S. E. le cardinal Perraud. Paris, Bloud et Barral, 1904; 400 pp. in-12.

La Renaissance et le Protestantisme : ce sont des mots retentissants qui nous rappellent des choses très vastes et très complexes. Et pour traiter de telles matières avec compétence, il faut de longs voyages d'investigation à travers beaucoup de peuples, et non pas pourtant des voyages précipités. Il est difficile, en effet, d'analyser l'âme d'un peuple, et par là-même, il est nécessaire d'étudier et d'interroger les faits avec une méthode scrupuleuse pour voir à quelles causes a tenu le succès ou l'échec de ce que nous appelons la Renaissance et la Réforme. Est-ce parce qu'ils étaient Italiens, est-ce quoiqu'ils fussent les chefs de l'Église, que les papes du xve et du xvie siècle ont favorisé la Renaissance ? Et comment Luther, et avec lui tout le nord de l'Eu-

rope, tout en admettant la nécessité d'une religion positive, ont-ils pu en arriver à cette conclusion que la hiérarchie et la société étaient une gêne dans les relations des hommes avec Dieu ?

M. l'abbé Baudrillart étudie toutes ces questions avec beaucoup d'érudition et une grande largeur de vues. Mais que certains lecteurs se rassurent : l'érudition est voilée ; la facilité avec laquelle se lisent ces conférences fait même oublier l'effort épuisant qu'elles ont dû demander à leur auteur. A ce point de vue, la cinquième conférence, sur le protestantisme en France au XVIe siècle, m'a paru particulièrement remarquable.

L'on me permettra d'ajouter un autre éloge pour un ouvrage dont l'auteur est un prêtre et où il s'agit de Réformation catholique. Çà et là, l'on sent avec émotion la profondeur mystique de l'écrivain, par exemple, lorsqu'il nous parle de la douce piété de sainte Thérèse et de saint Philippe Néri (p. 199 et suiv.).

En différents endroits, l'auteur touche à une cause de la Réforme sur laquelle l'on ne saurait trop insister. La Réforme protestante a eu des causes nombreuses : richesse, relâchement du clergé, cupidité des princes, etc. Mais elle eût pu être une perturbation, une commotion passagère, elle eût pu durer une quinzaine d'années comme le mouvement antireligieux de notre Révolution française. Pourquoi vit-elle depuis déjà quatre siècles ? Ce qui caractérise le mouvement protestant, c'est l'aversion, la haine même contre Rome. Sans doute, les passions humaines, l'impatience du joug de l'autorité sont pour beaucoup dans cette haine, mais cette réponse n'épuise pas le sujet. Pourquoi cette impatience du joug s'est-elle fait sentir surtout dans les pays saxons ? Pourquoi, chose curieuse et que je n'ai vue signalée nulle part, les pays qui ont cessé d'être catholiques au XVIe siècle sont-ils ceux qui, un siècle auparavant, formaient l'obédience du pape de Rome pendant le grand schisme d'Occident ?

Il est permis de le répéter après les hommes admirables à qui Paul III avait commandé, sous serment, de lui dire toute la vérité, et qui rédigèrent la fameuse *Consultation* de 1538 : l'une des causes principales ou, si l'on veut mieux, l'un des principaux prétextes de cette haine contre Rome, ce fut la centralisation de tous les pouvoirs ; ce fut surtout la confusion des deux pouvoirs, du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, confusion si contraire à l'institution de l'Église ; la malveillance aidant, l'on en arriva à confondre l'Église catholique avec l'Italie, avec la civilisation latine. Et la Curie avait quelque peu prêté le flanc à cette confusion : elle avait trop unifié, trop centralisé toutes les forces de la chrétienté ; à la fin du XVe siècle, la centralisation administrative de l'Église ne connaît guère de limites : centralisation par la nomination directe à de nombreuses abbayes, évêchés et autres bénéfices ; centralisation par l'expansion, les privilèges de tout genre et l'influence considérable de grands ordres religieux qui ont leur centre et leur point d'appui à Rome ; centralisation par l'absorption d'une

partie des fonctions du pouvoir temporel. Ces attributions temporelles, Rome les avait prises légitimement aux siècles qui avaient suivi Charlemagne, mais elles restèrent trop longtemps entre ses mains ; et lorsqu'au xve siècle voulurent se former les nationalités, les peuples crurent qu'ils ne pouvaient constituer leur vie nationale, sans se séparer du centre de l'unité religieuse.

La France n'avait jamais connu les excès de cette centralisation. Le royaume de France ne fut jamais tributaire du Saint-Siège et ce n'est certes pas un saint Louis qui se serait acheminé vers ce but. Nous pouvons le dire à notre honneur, c'est la France qui, au cours des siècles, somme toute, a le mieux connu, le mieux senti, le mieux pratiqué la distinction des deux pouvoirs. Entre le domaine de l'un et le domaine de l'autre, la ligne de démarcation est évidemment quelquefois très difficile à indiquer. Mais c'est la France qui, dans la pratique, a su le mieux la saisir. Sous Jules II, l'épiscopat français se dit que décidément les entreprises de ce pape n'étaient guère de l'ordre spirituel, et il suivit le roi. Un demi-siècle après, les Français sentirent que décidément aussi ce ne pouvait être à un roi de connaître des questions touchant le libre arbitre, la justification et les sacrements. Et ils restèrent catholiques.

L'auteur aime volontiers à comparer son époque à celle qui vit les premières luttes de la Réforme. De ce qu'il dit de la France et du caractère français, l'on peut tirer encore une autre leçon. Chaque fois que la papauté a voulu s'occuper de nos affaires politiques, fût-ce avec les intentions les plus pures, il s'en est suivi une désaffection à l'égard de Rome, un dommage même pour la religion catholique.

M. B. revient souvent sur cette cause de la Réforme protestante. Toutefois dans quelques passages il y touche un peu trop à la dérobée. Au sujet de la naissance du mouvement protestant en Allemagne, il a même un mot qui m'a étonné. Après avoir décrit la triste situation de l'Allemagne au début du xvie siècle, il conclut que cette nation était mûre pour une Révolution. Mais, dit-il, pourquoi cette Révolution fut-elle religieuse ? Pour lui, c'est une question de fait : c'est parce que celui qui a déchaîné cette révolution a été un moine, un réformateur religieux (p. 113). Je ne crois pas que ce simple hasard suffise à donner l'explication demandée : du moment qu'en Allemagne Rome avait fait sentir son influence à peu près dans toutes les sphères de l'activité humaine, il était à prévoir qu'au jour de la réaction, Rome serait visée la première. Et au xve siècle, les hommes d'Église qui avaient prédit la Révolution avaient aussi prédit qu'elle serait avant tout religieuse, qu'elle se ferait surtout contre l'Église catholique. C'est, du reste, ce qu'en plusieurs autres passages l'auteur fait clairement comprendre, et je ne voudrais pas le chicaner pour un mot qui, sans doute, a mal traduit sa pensée.

Je me permettrai aussi d'attirer l'attention du savant conférencier sur un point de détail qui a fait tant écrire. Aujourd'hui tout le monde

sait que Tilly n'est pas responsable de l'incendie de Magdebourg et l'auteur mieux que personne. Y a-t-il lieu, du moins, de concéder qu'on puisse reprocher à ce général d'avoir laissé piller Magdebourg (p. 243). L'auteur semble faire cette légère concession et il est certain que ce reproche a duré plus longtemps que l'accusation d'avoir incendié la ville ; mais il n'est guère plus fondé, et aujourd'hui on l'abandonne aussi : « Par là, dit M. E. Denis, dans l'*Histoire générale* (V, 552), il n'avait fait qu'appliquer les lois générales de la guerre. » Il n'y a donc pas plus à parler du sac de Magdebourg que de celui de mille autres villes.

Au résumé, nous avons ici le meilleur ouvrage de haute vulgarisation qui ait paru sur ces questions depuis de longues années ; et le mérite de l'auteur est d'autant plus grand que les ouvrages français sur la Réforme allemande sont en nombre infiniment restreint.

Paris.

J. Pasquier.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

OUVRAGES GÉNÉRAUX ET OUVRAGES D'ENSEMBLE (1897-1904) [1].

I. Éditions. — I. Quand j'indiquais, il y a sept ans, les principales collections de textes ecclésiastiques, j'annonçais comme prochaine la publication des écrivains grecs anciens par l'Académie des sciences de Berlin. Cette collection compte maintenant douze volumes ou parties de volumes : Adamantius (1901 ; W. H. van de Sande Bakhuyzen), Eusèbe (I : *Vie de Constantin*, *Ad sanctum coetum*, *Panégyrique de Constantin* ; J. A. Heikel, 1902 ; II, 1 : *Histoire ecclésiastique*, livres I-V ; Ed. Schwartz et Th. Mommsen, 1903 ; III, 1 : *Onomasticon* ; E. Klostermann, 1904 ; III, 2 : *Théophanie* ; H. Gressmann, 1904), le livre d'Hénoch (Flemming et Radermacher, 1901), Hippolyte (I : *Sur Daniel* et *sur le Cantique* ; fragments exégétiques et homilétiques ; G. N. Bonwetsch, H. Achelis, 1897 ; voy. *Revue*, V [1900], p. 72), *Oracula Sibyllina* (J. Geffken, 1902), Origène (I et II : *Exhortatio ad martyrium*, *Contre Celse*, *De oratione* ; P. Koetschau, 1899 ; III : *Homélies sur Jérémie*, *Commentaire des Lamentations*, *Explication de Samuel et des Rois* ; E. Klostermann, 1901 ; IV : *Sur Jean* ; E Preuschen, 1903). On annonce comme à l'impression la dernière partie de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, le *Protreptique* et le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, un recueil d'écrits gnostiques conservés en copte. La collection a pour titre général : *Die griechischen*

1. Voy. *Revue*, I (1896), 93, 196, 367 ; II (1897), 475 ; III (1898), 71.

christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderten. Comme on le voit par cette table sommaire, la publication se poursuit régulièrement depuis 1897, à raison de deux ou trois volumes par an.

Les éditions préparées par l'Académie de Berlin sont exclusivement critiques ; elles ne donnent que le texte et un apparat des variantes. Mais les introductions et de nombreuses tables permettent à l'helléniste de s'orienter. Trop souvent, l'allemand remplace le grec : c'est que le texte grec original est perdu, et que nous n'avons plus qu'une version en slave, en syriaque, en copte, ou en une autre langue. On a beaucoup blâmé cet emploi de l'allemand au lieu du latin, soit pour ces traductions, soit pour l'apparat critique. On a eu certainement raison. Une entreprise scientifique qui, d'une manière générale, consiste à publier des textes grecs sans note ni traduction, ne peut avoir d'autre langue que le latin, langue internationale et fixée, langue parfaitement appropriée au calque littéral des traductions. De toutes les langues modernes, l'allemand était peut-être celle qui se prêtait le moins par sa syntaxe raide et sa phrase mécanique au travail qu'on lui demandait. L'erreur est très regrettable. Quand une traduction latine ancienne offre un intérêt particulier, elle est éditée avec le même soin que l'original grec. Ainsi nous avons une édition critique de la traduction qu'a faite Rufin de *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe : ce sera le dernier travail de Mommsen.

Les éditions préparées par l'Académie de Berlin sont excellentes : les textes sont améliorés grâce à une collation plus exacte de manuscrits déjà connus et à la recherche de nouveaux témoins, de tous les témoins de la tradition paléographique. On a bien fait des critiques, surtout à propos des deux volumes d'Origène qu'a publiés M. Kœtschau. Je ne crois pas que ces critiques soient bien fondées ou bien importantes.

2. L'Académie de Vienne a publié depuis 1896 : Ambroise (Commentaires sur l'Ancien Testament, sur saint Luc : C. Schenkl), Augustin (*Lettres*, XXXI-CLXXXIV A : A. Goldbacher ; *Rétractations* : Knoell ; *De ciuitate Dei* : E. Hoffmann ; Opuscules divers : I. Zycha et C. F. Urba), Filastrius (*Hereseon liber* : F. Marx), *Itinera hierosolymitana* (P. Geyer), Josèphe (traduction latine, t. I : C. Boysen). Ces volumes sont généralement bons, surtout ceux de saint Ambroise et des *Itinera*. J'en ai jugé un peu sévèrement quelques autres dans la *Revue critique*, et les auteurs ont ressenti à la lecture de mes articles une émotion d'une vivacité toute philologique. Le *criticus maleuolus parisiensis* ne s'en porte pas plus mal. Mais on aurait grand tort de croire, à l'étranger, que la sévérité de certains jugements est due à un calcul. Le calcul le plus habile serait d'être toujours élogieux. Nous avons vu des jeunes gens acquérir de brusques réputations et se faire de vertigineuses et fructueuses carrières par une habile entente de la réclame internationale. Un nom français qui revient d'Allemagne ou d'Autriche a pris un bouquet scientifique qu'il n'avait pas avant le voyage.

Comme je n'ai pas d'ambition, je m'amuse au spectacle et je garde mon franc parler. C'est le lot des conditions modestes.

3. A côté de nouvelles éditions d'anciens textes, il faut placer les publications d'inédit. Il reste encore de l'inédit, si l'on entend par là non seulement des œuvres restées perdues dans les mss, mais aussi des œuvres défigurées par de fausses attributions ou par la main lourde des compilateurs. Les uns et les autres sont pieusement recueillis par dom Germain Morin, dont le nom revient si souvent sous ma plume et qui rendrait ma tâche impossible s'il trouvait seulement un émule. Il vient de terminer une première série d'*Anecdota Maredsolana* qui comprend trois volumes.

J'ai annoncé autrefois (*Revue*, I [1896], p. 101) les deux premiers volumes et la première partie du troisième. En 1897, nous avons eu la deuxième partie : *Sancti Hieronymi presbyteri tractatus siue homiliae in Psalmos, in Marci euangelium aliaque uaria argumenta* (424 pp, ; 18 fr. 75). Nous venons de recevoir la troisième partie : *Sancti Hieronymi tractatus siue homiliae in psalmos XIV; accedunt eiusdem sancti Hieronymi in Esaiam tractatus duo et graeca in Psalmos fragmenta, item Arnobii iunioris expositiunculae in Euangelium* (Maredsoli, 1903 ; 9 fr. 50 ; à Oxford, chez Parker et fils). Ce fascicule contient en outre l'introduction aux fascicules II et III du troisième volume et les tables ; enfin, après un court errata, le curieux traité, *De monogramma Christi*, et la confession *De fide sancti Hieronymi presbyteri*, dont l'éditeur a montré ici même (*Revue*, IX [1904], p. 226) la grande importance. Il faudrait revenir sur tous ces textes avec détail. J'espère le faire un jour dans une chronique sur saint Jérome. En attendant, je recommande aux débutants la lecture des publications de dom Morin. Les textes ecclésiastiques ne passent pas pour être d'un intérêt passionnant. Mais avec un cicerone aussi érudit et aussi avisé que dom Morin, personne ne saurait s'y déplaire, si l'on a quelque goût d'histoire et de psychologie.

4. MM. J. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat et Carra de Vaux ont entrepris un *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, comprenant quatre divisions : 1. *Apocrypha sacra, Liturgica, Canonica* ; 2. *Theologica, Exegetica, Philosophica* ; 3. *Historica et Hagiographica;* 4. *Opera peregrinae originis*. Les textes seront soigneusement édités et accompagnés d'une traduction latine. Cette traduction se vendra séparément. L'impression a été confiée à l'imprimerie nationale ; la vente à M. Poussielgue (15, rue Cassette, Paris), et, pour l'étranger, à M. Otto Harrassowitz. Le prix de la publication est calculé d'après le nombre de feuilles, à raison de 1 fr. la feuille de 16 pp. in 8° pour les textes orientaux et de 0 fr. 50 pour la feuille de traduction latine. Nous avons sous les yeux les deux premiers fascicules : *Dionysii Bar-Salibi Expositio Liturgiae* (*Series* II, t. XCIX), par Jérôme Labourt, dont j'ai déjà parlé (*Revue*, IX [1904], p. 165) ; et : *Chronica minora, pars I*, (*Scriptores Syri, series III*, t. *IV*) par Ign.

Guidi. Ce sont deux chroniques, l'une d'Édesse, l'autre anonyme et relative à la Perse. Si les savants qui dirigent cette précieuse collection veulent être tout à fait utiles aux historiens, ils feront bien d'ajouter les dates de l'ère chrétienne entre crochets. Ces volumes seront plus consultés que lus. Il est impatientant d'avoir à faire un calcul, encore plus de chercher le point de départ d'une ère quand on ne l'a pas présent à la mémoire. La seconde chronique n'a pas de dates, mais il eût été bon d'en indiquer çà et là comme points de repère. On répond à cela que, à la fin de la collection, un volume contiendra tous les renseignements utiles. Mais, en attendant, on n'a rien et c'était peu de chose que d'insérer quelques chiffres. On annonce comme sous presse, parmi les textes syriaques : *Chronica minora* (Série III, t. IV), pars posterior, curante E.-W. Brooks *Chronicon Pseudo-Dionysianum* (Série III, tome I), curante I. B. Chabot; parmi les textes éthiopiens : *Historia regis Iohannis*, curante Ign. Guidi. Nous souhaitons à cette collection le succès qu'elle mérite. Puisse-t-elle ouvrir enfin à l'histoire ces Églises mal connues d'Afrique et d'Asie dont nous ne jugions que par des renseignements impossibles à contrôler sur les sources.

5. Une entreprise plus modeste que celle de Berlin avait été commencée par M. A.-J. Mason, de Pembroke College (Cambridge) : *Cambridge Patristic texts*. Ce sont des éditions critiques avec des notes explicatives en anglais. L'information paléographique est naturellement limitée ; un particulier ne peut se flatter d'avoir épuisé tous les mss qui peuvent être connus. Mais ces volumes sont soignés et le commentaire les rend précieux aux débutants. La collection après plusieurs années, est malheureusement peu avancée ; elle ne comprend, semble-t-il, que deux volumes, les cinq *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze et le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse.

6. La collection G. Krüger a subi un temps d'arrêt depuis que j'en signalais les premiers volumes (*Revue*, I [1897], p. 101). Après s'être augmentée d'un volume de canons anciens elle avait été interrompue. Mais elle a repris en une seconde série avec un volume de Pères apostoliques, publié par M. F.-X. Funk. Justement, M. Funk venait de rééditer le premier volume de sa grande édition (le deuxième n'est qu'une réimpression). On sait que ce recueil, outre des prolégomènes assez longs, est muni de notes et d'un apparat critique. Il était facile d'en extraire une petite édition du texte seul : *Die apostolische Väter*, herausg. von F.-X. Funk, Tübingen u. Leipzig, Mohr; xxxvi-252 pp. in-8 ; prix : 1 mk. 80. Une excellente introduction rédigée en allemand, prépare à l'étude des documents.

Le deuxième fascicule de la seconde série est un recueil d'Actes des martyrs : *Ausgewählte Märtyreracten*, herausg. von R. Knopf (Tübingen u. Leipzig, Mohr; prix : 2 mk. 50). Les actes les plus anciens sont réunis et publiés avec soin.

Le dernier numéro de la collection est actuellement l'*Enchiridion :*

Augustins Enchiridion, herausg. von O. Scheel (Tübingen u. Leipzig, Mohr 1903; x-98 pp. in-8; prix : 2 mk.). M. Scheel était particulièrement préparé à cette tâche. L'introduction donne les renseignements essentiels sur le titre, le sujet, la date, l'intérêt, les éditions et les traductions de l'ouvrage; Arnauld l'a traduit en 1648. Le texte est celui des Bénédictins rectifié d'après Krabinger. Cependant M. S. imprime (ch. 95) : *nec utique Deus iniuste noluit saluos fieri, cum possent salui esse, si uellet*, et non pas *si uellent*; c'est la fameuse variante qui a déchaîné tant d'orages au XVIIe siècle. Les Bénédictins n'avaient pas osé imprimer : *si uellet*. Au ch. 67, au lieu de *igne puniri* et les mss étant en désaccord, M. S. écrit : *igne puniti*; les ch. 67-69 sont la copie d'un passage du *De octo Dulcitii quaestionibus* où on lit *puniti*. M. S. donne sur trois colonnes les leçons adoptées par les Bénédictins, par Krabinger et par lui-même. En somme, il suit Krabinger. Des tables, entre autres un précieux index, terminent ce volume.

En même temps que de nouveaux fascicules s'ajoutent aux anciens, les anciens sont réimprimés. Nous venons de recevoir la troisième édition des Apologies de saint Justin, publiées par M. Krüger : *Die Apologieen Justins des Märtyrers* herausg. von G. Krüger (Tübingen u. Leipzig, Mohr, 1904; XVI-87 pp. in-8; prix : 1 mk. 25). Le texte avait été déjà rapproché de la tradition manuscrite dans la deuxième édition (1895). L'introduction a subi le plus de changements; ce qui n'est pas étonnant au bout de neuf années qui ont vu la publication des livres de MM. Wehofer et Kattenbusch et de nombreux articles. Cette réédition est la meilleure preuve d'un succès mérité.

7. Une autre collection a été entreprise par M. Hans Lietzmann, à Bonn. Ce sont de petites brochures, petit in-8°, de 16 à 20 pages. Les textes sont édités avec quelques variantes. De courtes introductions donnent en une trentaine de lignes la bibliographie et les renseignements indispensables. Ont déjà paru : 1. H. Lietzmann, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien*; 16 pp. — 2. H. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien*; 16 pp.; — 3. E. Klostermann. *Apocrypha I, Reste des Petrusevangeliums, der Petrusapocalypse und des Kerygma Petri*; 16 pp. — 4. *Ausgewählte Predigten I, Origenes Homilie X über den Propheten Jeremias*; 16 pp.; — 5. *Liturgische Texte, 1, Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im 2. u. 4. Jht.* ausgewählt von H. Lietzmann; 16 pp.; — 6. H. Lietzmann, *Die Didache*; 16 pp.; — 7. C. Bezold, *Babylonisch-assyrische Texte*, übersetzt; 1, *Die Schöpfungslegende*; 20 pp.; — 8. E. Klostermann, *Apokrypha, II, Evangelien, I*; 18 pp. Les prix varient entre 30 et 40 pfennig, ce qui mettrait un volume de 320 pages au prix de 6 à 8 Mk., une dizaine de francs. Le bon marché n'est donc qu'apparent, mais il est néanmoins commode d'avoir à peu de frais des textes importants sous forme de cahiers dont on peut faire ce que l'on veut.

8. La librairie Hanstein, à Bonn, commence un recueil de textes choisis des écrivains ecclésiastiques. Le premier fascicule contient une brève introduction, la Didachê, l'Épître d'Ignace aux Romains, le *Martyrium Polycarpi*, et des extraits de l'épître de Barnabé, de la première épître de Clément aux Corinthiens, des lettres d'Ignace, de l'épître à Diognète, des fragments de Papias, du Pasteur : *Florilegium patristicum, digessit uertit adnotauit Gerardus* Rauschen; fasc. I, *Monumenta aeui apostolici*; Bonnae, Hanstein, 1904; iv-89; prix : 1 Mk. 20. Le texte est accompagné d'une traduction latine, de quelques notes explicatives et critiques. On ne voit pas très bien l'utilité de ce recueil d'extraits : il y a là à peu près la valeur de quatre pages d'Hermas, par exemple. Le deuxième fascicule est consacré à Justin : Fasc. II, *S. Iustini apologiae duae*, 1904; 101 pp. in-8. Il contient les chap. 1-35, 55-68 de la première apologie, et les trois premiers chapitres de la seconde ; puis, en appendice, en petit texte, tout le reste des apologies. De plus, les chapitres mis en tête sont accompagnés de notes et d'une traduction latine, mais là encore il y a un choix et tout n'est pas traduit. La bibliographie est tantôt maigre, tantôt abondante, et quand elle semble au courant, l'on y constate d'aussi fortes omissions que celle de l'article de M. Callewaert sur le rescrit de Minicius Fundanus (*Revue*, VIII [1903], p. 152; la bibliographie de M. Callewaert est d'ailleurs plus complète, *ibid.*, n. 1, que celle de M. R., p. 73, n. 1). Les brochures du *Florilegium* ne sont pas cousues : cet usage, auquel les éditeurs allemands ont renoncé, devait être gardé dans des livres classiques moins qu'ailleurs.

9. Une autre collection avec traduction latine a été entreprise en Italie; je ne la connais que par des annonces. Ainsi dans tous les pays d'Europe, on se préoccupe de mettre à la portée des étudiants les œuvres principales de l'antiquité ecclésiastique. La France paraissait rester en dehors de ce mouvement. C'est pour combler cette lacune que M. Hemmer et moi nous avons résolu de publier des *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*. Ce projet, préparé et discuté depuis huit ans, a pu enfin se réaliser grâce au concours de la librairie Alphonse Picard et fils. Tous les textes grecs publiés par nous seront accompagnés d'une traduction; il en sera de même pour les textes latins qui présentent quelque difficulté. Des introductions et des tables faciliteront l'usage de chaque ouvrage. On a déjà exprimé le regret que nous ne donnions pas de commentaire. Des éditions avec notes demanderaient des collaborateurs préparés de longue date : ils font défaut; beaucoup de temps à chacun d'eux pour aboutir : le premier devoir d'une bonne et honnête collection est d'exister; des acheteurs résignés à payer à leur prix d'excellents livres : ils n'ont pas d'argent; un éditeur décidé à courir de gros risques pour l'honneur : il n'y en a pas. Avant de lire des notes, lisons d'abord les textes. Comme nous allons le voir, il ne manque pas d'ouvrages généraux qui puissent préparer cette lecture et la rendre fructueuse. Enfin,

notre collection n'atteindrait pas sa fin si elle ne pénétrait dans les séminaires, dans les Facultés, dans les écoles supérieures. Nous avons pour but de donner des instruments de travail, non pas de livrer le travail tout fait.

10. Les textes qui servent de fondement officiel à la théologie de l'Église grecque orthodoxe ont été réunis en 1844 par E. Kimmel, *Libri symbolici ecclesiae orientalis*. Une deuxième édition parut en 1850, par les soins de Hermann Weissenborn, *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*. Ce livre était depuis longtemps épuisé. Aussi M. Michalcescu, professeur au séminaire de Bukarest, a-t-il rendu service en publiant à nouveau ce recueil : Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext*, nebst einleitenden Bemerkungen von Jon Michalcescu ; eingeführt von Professor Albert Hauck (Leipzig, 1904 ; 2 ff. et 315 pp. gd. in-8°).

L'ouvrage est un peu plus étendu que le recueil Kimmel-Weissenborn, parce qu'il contient des pièces nouvelles. Il est divisé en deux parties. La première seule est le *Thesaurus fidei orthodoxae*, composé de pièces officielles et reconnues comme l'expression authentique de la foi de l'Église.

Des extraits des décisions dogmatiques des « sept conciles » œcuméniques forment une première section ; à côté des symboles dits de Nicée et de Constantinople, on y trouve le symbole proposé par Eusèbe de Césarée au concile de Nicée et qui n'avait pas été admis par cette réunion.

La deuxième section nous fait franchir un intervalle de sept siècles ; elle nous présente la confession de Gennade II, patriarche de Constantinople après la prise de la ville (1453-1459?) et représentant du parti antilatin dont la victoire des Turcs assura le triomphe. M. M. croit ce Gennade identique au laïque de même nom, qui se montra au concile de Florence et après ce concile très favorable à l'union. La controverse n'est pas terminée. Il serait important d'avoir une solution, car on pourrait s'expliquer plus exactement l'élément philosophique de la confession, ce que M. M. appelle le platonisme de Gennade. Si l'auteur a été en Italie, s'il a pris contact avec la théologie et la philosophie de l'Occident, s'il a été touché par le mouvement de l'humanisme, son langage s'explique d'une manière toute naturelle et il n'est pas besoin de supposer chez lui une connaissance directe des œuvres de Platon. M. M. croit avec Otto et Gass que les huit derniers articles de la confession sont une addition postérieure et qu'elle ne comprenait à l'origine que douze articles.

Le troisième document est la confession de Pierre Mogilas. Fils d'un prince de Moldavie, Pierre, après des voyages en France et en Allemagne et une existence agitée, devint en 1632 métropolite de Kiew. Mais il n'est pas sûr que cette ὀρθόδοξος ὁμολογία soit son œuvre. On l'attribue aussi à Koslowski, abbé de Saint-Nicolas de Kiew. On

n'est même pas sûr de la langue dans laquelle elle a été écrite d'abord, grec, russe ou latin. En tout cas, elle a été remaniée et authentiquée par un synode de Kiew en 1640 et a reçu finalement sa forme actuelle dans le synode tenu à Jassy en 1642. C'est un traité développé, une sorte de catéchisme par demandes et par réponses, qui forme un exposé complet de la religion.

La rédaction de ce document a été provoquée par les troubles de la Réforme. Ils ont eu leur contre-coup en Orient, soit que les réformés aient essayé d'entraîner les églises séparées de Rome dans leur mouvement religieux, soit que des Orientaux aient rapporté les idées nouvelles de leurs séjours en Occident et de leurs relations avec les protestants. Dans ce dernier cas se trouve un personnage d'allure douteuse, Cyrille Lukaris, un Candiote, qui après avoir séjourné en Italie, en Suisse et en Allemagne, après des aventures en Lithuanie, devint en 1602 patriarche d'Alexandrie et en 1621 patriarche de Constantinople. Il fut victime d'une intrigue politique où, d'après M. M., trempèrent les jésuites et périt étranglé par ordre du sultan en 1638. Il était lié avec plusieurs savants protestants et entretenait avec eux une correspondance assidue. En 1629, il fit paraître à Genève une confession écrite en latin, rééditée avec le texte grec en 1633. Elle est très fortement imprégnée d'esprit réformé. Aussi n'a-t-elle pas été acceptée par les autorités ecclésiastiques de l'Orient. C'est principalement pour protester contre elle et pour marquer les limites de l'orthodoxie vis-à-vis des Églises réformées que les conciles de Kiew et de Jassy ont publié la confession dite de Pierre Mogilas. M. M. donne dans un appendice celle de Cyrille Lukaris. Il faut lui être reconnaissant de mettre à la portée de l'historien ce curieux document.

Le ministre Claude s'était appuyé sur la confession de Cyrille dans ses discussions avec les catholiques. Notre ambassadeur à Constantinople, M. de Nointel, détermina le patriarche orthodoxe de Jérusalem, Dosythée, à réunir un synode en 1672. L'ensemble de ses actes forme un quatrième document de la foi orthodoxe. Ils sont d'autant plus intéressants que la première partie contient les actes du synode tenu à Constantinople en 1638 contre Cyrille Lukaris et du synode de Jassy de 1642.

Le dernier document de la foi orthodoxe n'a pas le caractère officiel des précédents. C'est la confession rédigée en 1625 par Métrophane Kritopoulos à la demande de professeurs de Helmstedt. Bien que, d'après M. M., Kritopoulos, devenu vers 1630 patriarche d'Alexandrie, n'ait pas été aussi loin que Lukaris dans les concessions au protestantisme, sa confession n'est pas exempte d'influences occidentales. M. M. lui-même insiste sur le caractère privé de ce document et sur ce qu'il ne représente pas tout à fait la croyance de l'Église grecque. Kritopoulos a étudié plusieurs années à Oxford, tandis que Cyrille connaissait surtout la Réforme française et allemande. Il me semble que la différence des milieux suffit à expliquer la réserve de l'un et la hardiesse de l'autre.

En appendice, M. Michalcescu publie un dialogue entre un Turc et un chrétien, attribué à Gennade II. On conteste son authenticité parce que l'auteur y enseigne la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Cela ne me paraît pas une difficulté, si l'on admet avec M. M. l'identité du patriarche Gennade avec le laïque du même nom. Le dialogue est un exposé de la foi, où M. M. retrouve la couleur platonicienne de la confession de Gennade. Les autres pièces de l'appendice sont la confession de Cyrille Lukaris, la liturgie dite de saint Jean Chrysostome, la règle monastique attribuée à Basile de Césarée, un petit euchologe, les chants des funérailles.

Je me demande pourquoi M. Michalcescu n'a pas nommé Mesoloras parmi ses devanciers (Συμπολιτὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1883).

11. M. C. Mirbt donne une seconde édition, très modifiée et accrue, de ses : *Quellen zur Geschichte des Papsttums u. römischen Katholicismus* (Tübingen u. Leipzig, 1901 ; xxii-482 pp. in-8). On trouvera dans ce recueil, classés chronologiquement, les textes et documents relatifs aux questions débattues entre catholiques et protestants : primatie romaine, canon biblique, usage de l'Écriture, célibat, hérésie, rapports de l'Église et de l'État, clergé régulier, jésuites, casuistique, etc. D'autres pièces ont un rapport plus ou moins lointain avec ces questions : décisions et conventions sur l'élection des papes et des évêques, symboles, concordats, situation politique et juridique des non-catholiques, Immaculée Conception, arbitrage des Carolines, missions, etc. Enfin, sept appendices sont consacrés aux lois de l'Empire allemand, aux vieux catholiques, au *Los von Rom* autrichien, à la réforme intérieure du clergé français (les personnages mis en cause dans ce paragraphe ne sauraient être présentés comme « catholiques », puisqu'ils sont entrés dans le protestantisme), à la morale des jésuites, aux livres officiels de l'Église romaine : pontifical, rituel et bréviaire. Quand on touche à la période moderne, le défaut de recul, et les préoccupations confessionnelles et nationales entraînent le collectionneur en d'assez amusantes erreurs d'appréciation sur l'importance de tels documents auxquels il fait une place inattendue. En revanche, certaines pièces devraient, semble-t-il, figurer dans ce recueil. Il n'y a presque rien sur l'inquisition au moyen âge, ni sur l'origénisme. Le décret du cardinal de Tournon sur les rites chinois (1704) est cité tout au long ; mais non pas la bulle de Benoît XIV, *Ex quo singulari* (1742), qui a mis fin au débat. M. E. reproduit l'édit de révocation de l'édit de Nantes, mais ne donne pas cet édit. Tel qu'il est, ce recueil rendra service aux historiens par les documents qu'il réunit et par la bibliographie qui y est jointe. Certains travaux français, notamment l'édition Duchesne du *Liber pontificalis*, le livre du même sur *les premiers temps de l'État pontifical*, auraient dû être mentionnés plus souvent. On est étonné aussi de ne trouver indiquée d'autre édition pour le *De uiris* de saint Jérôme que Vallarsi. Le volume se termine

par une liste des conciles œcuméniques, une liste chronologique et alphabétique des papes, la table des sources et un index des matières.

II. Bibliographie. — 1. L'histoire ancienne des textes ecclésiastiques a été dans ces dernières années l'objet de travaux solides et neufs. Entre tous, il faut signaler ceux de M. Ludwig Traube, qui a mis en lumière le rôle de saint Jérôme dans l'établissement matériel des mss., notamment dans la création d'un système rationnel d'abréviations (en dernier lieu dans la préface de l'édition photographique : *Hieronymi Chronicorum codicis Floriacensis fragmenta Leidensia Parisina Vaticana* ; Lugduni Batauorum, 1902 ; xxii pp. et 44 pl. in-4). Pour une époque plus récente, il a reconstitué des fragments de l'histoire intellectuelle de la France, et a précisé le rôle des moines irlandais et des abbayes fondées dans le nord de notre pays (voy. surtout son édition des *Poetae aeui Carolini*, tome III, dans les *Monumenta Germaniae historica* ; son mémoire, *Perrona Scotorum*, publié dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich ; son mémoire plus ancien, *O Roma nobilis*, dans les *Abhandlungen* de la même Académie). L'activité des monastères suisses et de ceux de la Haute-Italie n'a pas été négligée par lui (voy., outre les *Poetae aeui Carolini*, le mémoire : *Textgeschichte der Regula sancti Benedicti* ; Munich, 1898 ; 133 pp. et 4 pl., dans les *Abhandlungen* de l'Académie). Enfin, dans un mémoire qui vient de paraître, M. Traube recueille, en collaboration avec M. Rudolf Ehwald, les éléments d'une reconstruction des bibliothèques de Murbach, en Alsace, et de Saint-Willibrord d'Epsternach, dans le Luxembourg (*Jean-Baptiste Maugérard, Ein Beitrag zur Bibliotheksgeschichte* ; Munich, 1904 ; dans les *Abhandlungen* de l'Académie, t. XXIII, 2e part., pp. 301-387 ; deux pl. doubles, in-4). Bénédictin de Saint-Arnoul de Metz, émigré, « Commissaire du gouvernement (français) pour la recherche des sciences et arts dans les quatre départements du Rhin » (à Trèves, Namur, Aix-la-Chapelle et Coblenz), puis retraité à Metz où il meurt (1735-1815), Maugérard n'a cessé d'acheter et revendre, de cataloguer et de dérober incunables et mss. ; c'était une sorte de Libri, qu'un bibliothécaire clairvoyant, comme son confrère, dom Ybert, à Verdun, refusait de recevoir. Il a été l'instrument de la dispersion de plus d'une bibliothèque monastique. Il est donc impossible de faire l'histoire des bibliothèques de ces régions, sans tenir compte de son intervention. Un lot assez considérable de livres et de mss. provenant de Maugérard, se trouve maintenant à Gotha ; ce sont des acquisitions faites par le grand-duc Ernest II, de 1794 à 1804. Le directeur actuel, M. Ehwald, a pu identifier et décrire un certain nombre de mss. d'Epternach, de Murbach, de Metz, de Trèves, d'Erfurt, de Bamberg, de Fulda, d'Hildesheim, de Wurzbourg. Parmi ceux qui peuvent nous intéresser, on peut citer : la Bible de Reginbert (abbé d'Epternach, 1051-1081), l'évangéliaire d'Epternach ; un recueil de canons, avec Sedulius, Aldhelm, etc. (du

VIe au Xe s.) ; les Évangiles de Murbach, écrits *per cola et commata* (VIIIe-IXe s.) ; un Psautier grec de Murbach (IXe s.) ; Réginon de Prum, *De synodalibus causis* (Xe s.) ; *Chronicon Uraugiense* (milieu du XIIe s.) etc. A noter aussi, due à M. Traube, la liste des mss. provenant d'Epternach, qui se trouvent maintenant à la Bibliothèque nationale. L'histoire littéraire d'Épernach est particulièrement intéressante, parce que le monastère est de fondation ancienne et que la bibliothèque paraît s'être conservée intacte jusqu'aux événements de la fin du XVIIIe s. On sait que d'Epternach provient l'un des trois mss. fondamentaux du martyrologe hiéronymien (B. N., lat. 10837 ; voy. *Revue*, VIII [1903], p. 594).

2. Dans le même ordre d'études, il faut citer : F. Falk, *Beiträge zur Rekonstruktion der alten Bibliotheca fuldensis u. Bibliotheca laureshamensis* (neu herausg. von C. Scherer ; Leipzig, 112 pp. in-8°, 1902). Voy. *Histor. Jahrbuch*, t. XXIII, p. 966.

3. M. Wilh. Weinberger a publié dans le LIe programme du gymnase d'Iglau des *Studien zur Handschriftenkunde* (Veröffentlicht am Schlusse des Schuljahres 1900-1901, Selbstverlag des Gymnasiums ; 16 pp. in-8). Dans une première partie, il réunit un certain nombre de renseignements sur les mss. grecs apportés de Constantinople par Georges Dousa en 1597 ; il commente la liste publiée par M. Omont, *Revue des études grecques*, X (1897), 66-70, d'après un ms. de Dupuy. La deuxième partie est consacrée à l'identification d'un certain nombre de mss. mentionnés comme perdus, détruits ou non identifiés, dans une liste spéciale dressée par M. Harnack, *Gesch. der altchr. Literatur*, I, 985 suiv. Ce travail est très intéressant et d'une grande utilité. Il est, en effet, fort important de retrouver et de reconnaître les mss. que les anciens éditeurs désignaient par les noms des propriétaires ou des villes. Les identifications portent surtout sur des mss. de Clément d'Alexandrie, Athénagore, Eusèbe, Origène, Irénée, Tertullien, Victorin de Pettau, Méthode, Titus de Bostra, Eustathe, Grégoire de Nysse. Un index des noms de mss. et de possesseurs termine cette brochure ; il manque un index de noms d'auteurs.

4. L'histoire matérielle des bibliothèques est l'objet d'un très beau livre de M. John Willis Clark, *The care of books, an essay on the development of libraries and their fittings, from the earliest times to the end of eighteenth century* ; Cambridge, University presse Warehouse ; Londres, Clay et sons ; 1901 ; XVIII-330 pp. ; 156 fig. et pl. grand in-8 ; 2e édition en 1903. Un certain nombre de pages sont consacrées au souvenir des bibliothèques de l'antiquité (Alexandrie, Palatin, etc.). Mais l'objet principal du livre est l'organisation et la disposition des bibliothèques au moyen âge : installation, meubles, précautions prises contre le vol, régime intérieur, etc. C'est un recueil de faits précis qui permet de se représenter exactement les conditions matérielles de la culture. De très belles illustrations documentaires aident encore l'imagination et fixent les descriptions. M. Clark n'a épargné ni

les voyages ni les dépenses pour réunir tout ce que l'on peut aujourd'hui connaître sur le sujet. Il a aussi le très grand avantage de vivre dans un pays où les vieux monuments sont respectés. On peut photographier en Angleterre des bibliothèques du moyen âge : rien n'y a changé. Par suite, M. Clark parle plus longuement des bibliothèques anglaises ; cette disproportion est inévitable. Les érudits et les philologues lui resteront très reconnaissants d'avoir fait revivre le cadre où, durant des siècles, s'est conservé l'objet de leurs études. Une seconde édition a d'ailleurs vite récompensé l'effort de l'auteur.

5. Parmi les publications récentes de catalogues, nous avons reçu celui d'Einsiedlen, par le P. Gabriel Meier : *Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii Einsiedlensis seruantur ;* Tomus I, complectens centurias quinque priores Einsidlae, sumptibus monasterii ; Lipsiae, O. Harrassowitz, 1899 ; xxiv-422 pp. gd. in-8). Ce volume orné d'une petite vue du monastère, contient le catalogue des mss. qui nous intéressent le plus : *Biblia*, *Sermones*, *Patres*, *Canones*, *Vitae sanctorum*, *Historia*, sans parler des mss. liturgiques. Déjà, Halm et le P. Gall Morel nous avaient renseigné, en gros, sur le contenu patrologique de cette bibliothèque. Mais on pourra tirer de ce catalogue maint supplément. Le P. Meier a donné pour toutes les pièces qui ne forment pas des ouvrages connus et bien délimités les *initia* et les *explicit*. On pourra par la seule inspection de son catalogue, faire des remarques intéressantes. Dans la section des Fragments, on trouvera les morceaux qui ont été découverts et sauvés par le P. Gall Morel ; à noter des fragments de Prosper, de Prudence et de séquences.

6. Le catalogue des mss. de Bruxelles (Bibliothèque de Bourgogne) a été commencé par notre collaborateur, le P. Van den Gheyn. On doit se féliciter de ce qu'un dépôt aussi important ait un inventaire digne de ses richesses. Le catalogue qui va être remplacé était très mauvais.

7. Les suppléments aux catalogues des mss. de la Bibliothèque nationale se succèdent régulièrement. Rédigés d'abord par M. Delisle, ils sont maintenant l'œuvre du Conservateur des mss., M. Henri Omont. Le dernier a paru l'an dernier : *Bibliothèque nationale ; nouvelles acquisitions du département des manuscrits pendant les années 1900-1902, inventaire sommaire* (Paris, E. Leroux, 1903 ; 74 pages in-8). Il faut louer l'administration de notre grand dépôt de mss., d'être si prompte et si ponctuelle dans cette tâche. Parmi ces mss. se trouvent un certain nombre de mss. provenant de Saint-Maximin de Trèves, qui ont appartenu à J. J. de Gœrres et ont été mis en vente en 1902. Ces mss. ont été l'objet d'une étude particulière : *Notice du ms. Nouv. Acq. lat. 763 de la Bibliothèque nationale contenant plusieurs anciens glossaires grec et latins et de quelques autres mss. provenant de Saint-Maximin de Trèves* tiré des *Notices et Extraits des mss.*, t. XXXVIII ; Paris, Klincksieck, 1903 ; 70 pp. in-4, pp. 341-396 ; prix : 2 fr. 60. Le ms. 763 contient des commentaires sur la règle de Saint-Benoît, des

glossaires que M. O. publie intégralement, des fragments des grammairiens Terentius Scaurus et Coronatus, des formules de lettres, etc. (IXe s.). M. Omont décrit en outre les mss. de la même série : 762, Xe s., commentaires sur la Bible, apparentés à celui de Wigbode ; 1835, Xe s., Augustin, *De consensu Euangelistarum*, et (XIe s.) office et hymnes en l'honneur de saint Gilles ; 1836, fin du XIIe s., vies de saints ; 760, XIIe et XIIIe siècles, œuvres d'Origène, d'Augustin, de Serlon, vision d'Élisabeth de Schoenau ; 759, XIIIe-XIVe s., Raymond de Pennafort et formulaire de lettres à l'usage de Prémontré. De tous ces mss., M. Omont fait de larges extraits.

8. Un autre ouvrage de bibliographie générale, rédigé par M. Omont pour le service de la bibliothèque a pour titre : *Bibliothèque nationale, Département des manuscrits ; Listes des recueils de fac-similés et des reproductions de mss. conservés à la Bibliothèque nationale* (Paris, Bouillon, 1903 ; 68 pp. in-8 ; Extrait de la *Revue des bibliothèques*, mai-juin 1903) : listes précieuses même pour ceux qui ne peuvent consulter ces recueils au département des mss. où on les a réunis ; un grand nombre d'entre eux contiennent des reproductions de mss. ecclésiastiques.

9. A l'occasion des fêtes grégoriennes, la Bibliothèque du Vatican avait exposé des manuscrits dont le catalogue gardera une valeur durable : *Catalogo sommario della exposizione Gregoriana aperta nella Biblioteca apostolica Vaticana dal 7 all' 11 aprile 1904, a cura della Direzione della medesima biblioteca* (2a edizione riveduta e aumentata ; Roma, tipografia Vaticana ; 1904 ; 74 pp. in-8 ; *Studi e Testi*, 13). Les mss. exposés formaient quatre séries : Vies et Écrits de Grégoire le Grand, Sacramentaires et anciens missels, Notation musicale, Traités de musique (Augustin, Boèce, Bernon, etc.). Les mss. exposés sont décrits sommairement, avec l'indication de la provenance ; de plus, à la fin de chaque série, d'autres mss. de même nature sont indiqués. Si l'on songe à la richesse des collections de la Vatîcane et à leur caractère international, on comprendra l'intérêt scientifique de ce catalogue. Nous retrouvons là tous les mss. célèbres des sacramentaires, de vénérables copies, comme le ms. 7809 des *Morales*, un des plus anciens pontificaux connus (Vat. 7701), le plus vieux témoin de l'usage local de Rome (Graduel du XIe-XIIe s., Vat. 5319). La France tient une très grande place dans ce catalogue, comme on peut le constater en consultant la table des provenances. On aurait pu donner des indications bibliographiques pour certains mss. moins connus, renvoyer à des recueils de fac-similés. Mais évidemment ceci n'est qu'un catalogue sommaire auquel on ne doit pas trop demander. Les descriptions sont précises ; les mss. à notation musicale ont été décrits par notre collaborateur, M. H. M. Bannister, dont on connaît la compétence. P. 33, n. 71, le ms. d'Horace vient du monastère Saints-Pierre-et-Paul de Wissembourg (Alsace) ; voy. Chatelain, *Paléogr. des classiques lat.*, pl. LXXXVII.

10. M. J. Lietzmann s'occupe depuis plusieurs années d'un inventaire des Chaînes. On appelle ainsi des commentaires grecs sur la Bible, formés d'extraits des Pères. Il y a beaucoup à glaner dans ces compilations, dont une exploitation méthodique n'a pas encore été tentée. Pour la préparer et y servir de carte générale, on aura désormais : *Catenarum graecarum Catalogus*. Composuerunt Georgius Karo et Johannes Lietzmann (Aus den *Nachrichten* der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-histor. Klasse, 1902, Heft 1, 3, 5) ; Göttingen [1903], pp. 1-66, 299-350, 560-620. Chaque partie correspond à un groupe d'écrits bibliques : Octateuque, Rois, Psaumes ; autres écrits de l'Ancien Testament ; Nouveau Testament. Sous chaque livre, on a la description et la bibliographie des chaînes connues, suivant un plan identique : Éditions de la chaîne, éditions de fragments tirés de la chaîne, liste des auteurs cités avec références ou indication du nombre des fragments, *initia* et *explicit* des fragments, description des mss. A ces indications sont souvent jointes des observations critiques sur le rapport des chaînes ou des mss. Un double index des auteurs et des mss. rend les recherches faciles. Ce catalogue est donc le complément à la fois et de nos catalogues de mss. grecs et des inventaires patrologiques, comme celui de MM. Harnack et Preuschen dans la *Geschichte der altchristlichen Literatur*. M. Lietzmann dit modestement que, dans une telle quantité de renseignéments, il y a probablement des omissions et des erreurs ; mais qu'il a voulu donner tout de suite un ouvrage utile plutôt que d'attendre d'en faire un ouvrage parfait. Il a eu raison. On lui en sera reconnaissant, à lui et à M. Karo, et on leur saura gré de la patience et de l'abnégation qu'ils ont mises à former un recueil aussi précieux.

11. L'utilité des Chaînes pour la restitution des écrits des Pères a été prouvée bien des fois. En voici encore un nouvel exemple. M. Faulhaber a trouvé une chaîne formée surtout d'extraits d'Athanase, de Théodoret de Cyr et d'Hésychius de Jérusalem, dans le ms. de la Bodléienne, *Miscellaneus Graecus* 5 (IXe s.). Beaucoup de ces textes sont inédits. Dès maintenant, le commentaire des Psaumes publié par Antonellus (Rome, 1746 ; *P. G.*, XXVII, 649-1344) et mis sous le nom d'Athanase, doit être attribué à Hésychius (*Theol. Quartalschr.*, LXXXIII [1901], 218-232).

12. La librairie C. A. Schwetschke de Berlin a eu une idée excellente. Les théologiens connaissent les volumes, de plus en plus gros, du *Theologisches Jahresbericht*. Chaque division et subdivision de ce dépouillement des publications théologiques est précédée d'un sommaire, donnant les noms d'auteurs, le titre, l'éditeur, le prix, etc., des publications analysées. On n'a qu'à réunir tous ces sommaires pour avoir, classée méthodiquement, la bibliographie d'une année. C'est ce qui vient d'être fait pour 1900 et c'est déjà un volume respectable : *Bibliographie der theologischen Litteratur für das Jahr 1900*. Bearbeitet von Baentsch, O. Clemen, Elsenhans, Everling, Ficker, Foerster,

Hasenclever, Hegler, Hering, Koehler, Kohlschmidt, Lehmann, Loesche, Lüdeman, Lülmann, Marbach, Mayer, Meyer, Preuschen, Scheibe, Spitta, Sulze. Und *Todtenschau* zusammengestellt von Nestle; Herausgegeben von G. Krüger (Sonder-Abdruck aus dem 20. Bande des Theologischen Jahresberichtes). Berlin, Schwetschke u. Sohn, (iv-342 pp. in-8); prix : 2 Mk. Le bon marché de ce volume permettra à bien des travailleurs de l'avoir chez eux, à ceux surtout que ne peuvent satisfaire les analyses forcément brèves du *Jahresbericht*. Il est désirable que ce catalogue soit poursuivi.

III. Ouvrages généraux d'histoire et de littérature. — 1-2. Il y a un réveil intellectuel sérieux dans le clergé italien. Sans doute, on n'y a jamais manqué d'érudits. Mais il semble que, depuis peu d'années, la culture scientifique s'étend et prend un caractère plus large et plus général. Un pays peut toujours avoir quelques savants éminents. Il ne compte que si les études n'y ont pas un caractère de spécialité abstruse et si les efforts de travailleurs nombreux et groupés créent un mouvement. Le meilleur indice d'une telle poussée est le besoin de manuels sérieux où les débutants puissent prendre des notions élémentaires solides. Ce besoin est satisfait par deux traductions : O. Bardenhewer, *Patrologia*, *Versione italiana sulla seconda edizione tedesca* per il Prof. Angelo Mercati (I, xv-288 pp. ; II, iv-371 pp. in-8 ; III, xx-203 pp. ; Roma, Desclée, 1903 ; prix : 15 fr. les trois vol.); et : *Storia della chiesa* del Pr. Fr. S. Funk ; traduzione del Sac. Pietro Perciballi (I, ix-455 pp. in-8°; Roma, F. Pustet, 1903 ; prix : 8 fr.). Le choix de ces deux livres est excellent. Bardenhewer est l'unique patrologie qui soit mise au courant et assez développée ; Funk est un manuel précis et sobre, mais très exact et très plein. Chaque traducteur a ajouté des notes et des références bibliographiques pour rendre son adaptation plus utile. La traduction est fidèle. Enfin l'exécution matérielle est bonne. L'édition italienne de Bardenhewer est même élégante et supérieure à l'original allemand. Les lecteurs français qui entendent mieux l'italien que l'allemand et qui aiment un livre soigné, donneront la préférence à la traduction de M. Angelo Mercati. Le fait que, séparément, deux éditeurs entreprennent des publications si utiles, prouve avec évidence que l'Église d'Italie tient à regagner le temps perdu. Nous ne pouvons que nous en réjouir.

3. Nous avons depuis 1899 une traduction française de Bardenhewer (Paris, Bloud et Barral, 3 vol. in-8 ; viii-399, 493 et 316 pp.). Il est regrettable que ces volumes soient si gros et d'aspect si peu engageant. Les éditeurs français croient-ils donc que tout est bon pour des théologiens? Car ce n'est pas l'unique exemple d'une pareille insouciance. Ce qui est plus grave, les traducteurs ont cru devoir traduire les références bibliographiques. Cette attention malheureuse enlève à leur travail une partie de sa valeur scientifique et pratique.

4. Voici un ouvrage plus développé : *Geschichte der altkirchlichen*

Litteratur, von Otto Bardenhewer. Erster Band, *Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts*, 1902, viii-592; pp. Zweiter Band, *Vom Ende des Zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts*. 1903; xvi-665 pp. 2 vol. in-8; Fribourg en Brisgau. Il y a deux esprits dans lesquels on peut aborder l'étude historique du christianisme et il y a deux manières de la poursuivre. On peut se placer d'un point de vue confessionnel, prendre parti pour ou contre une des fractions du christianisme, pour ou contre le christianisme lui-même; car rentre dans le confessionalisme, toute attitude prise préalablement par l'esprit, fût-ce celle de l'hostilité générale à toute forme de christianisme : c'est d'être d'une secte que d'être anti-chrétien. Par contre, on peut se placer devant les faits, littéraires et autres, qui constituent l'histoire du christianisme comme le naturaliste devant les mœurs d'une famille d'insectes. Le naturaliste ne prend point parti pour les fourmis rouges contre les fourmis noires. Cela, c'est proprement faire œuvre d'historien. Je ne connais d'ailleurs personne qui, jusqu'ici, n'ait subi plus ou moins dans l'histoire du christianisme une influence spéciale et de parti. Avec la meilleure volonté du monde et la plus réelle sincérité, chacun penche du côté de ses préjugés, de sa foi ou de son système. On écrit beaucoup d' « histoires », on recueille beaucoup de matériaux. Il n'y a pas d'historien.

Ce vieux débat s'est renouvelé autour de l'ouvrage de M. Bardenhewer. Des revues ecclésiastiques, comme *Der Katholik*, l'ont porté aux nues, non pour ses qualités réelles, mais « par ce qu'il affranchissait les savants catholiques de la sujétion aux livres de Harnack et de Krüger ». Ces éloges, peut-être imprudents, ont-ils suscité la contrepartie? Je n'ai pas approfondi cette question de chronologie. En tout cas, les savants protestants ont reproché son attitude apologétique à M. B., M. Krüger notamment dans un article du *Literarisches Centralblatt* (20 septembre 1902). Ce qui prouve qu'amis et adversaires ont touché un point sensible, c'est que M. B. a consacré la préface de son second volume (huit pages) à défendre son point de vue.

Au fond, cette querelle de théologiens n'a pas beaucoup d'importance, puisqu'on pourrait renvoyer dos à dos les deux parties. Mais la discussion, assez vive, est peut-être le symptôme d'un progrès. On veut, de divers côtés, tendre à la limite, placée probablement à l'infini, où l'auteur ne serait plus qu'historien. Car ce n'est pas seulement M. Krüger qui a formulé de telles critiques. Trois savants catholiques ont regretté de trop sentir dans le livre certaines tendances polémiques, MM. Funk, Ladeuze et Baumstark (*Theologische Revue*, 8 avril 1902; *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1903, pp. 61 suiv.; *Römische Quartalschrift*, XVI (1902), 250 suiv.; je n'ai lu que les deux derniers articles). En somme, tandis qu'à Munich on fait machine arrière, dans d'autres centres intellectuels, on est disposé à aller de l'avant.

Quand on est averti et apte à juger, les partis pris de l'historien n'ont pas grand inconvénient. Averti, on l'est par le titre, comme M. B. le fait observer avec une entière raison. L'œuvre de M. B. est « ecclésiastique ». Cependant ceci est de conséquence au moins pour une partie du sujet, la littérature hérétique. Dans la *Patrologie* du même auteur, en dehors des définitions des hérésies, on doit chercher dans l'enfer du petit texte, des données très brèves sur les écrits pélagiens ou sur la *Pistis Sophia*. Ici, le petit texte ne contient que des données bibliographiques. Mais la place est quand même mesurée aux écrivains qui n'appartiennent pas à la grande Église. M. B. se défend par diverses raisons. L'une est bien mauvaise. Les écrits hérétiques ne nous sont connus le plus souvent que par des fragments ou par leurs réfutations. Raison de plus pour être minutieux et ne rien laisser échapper de ces données qui peuvent mettre sur la voie des hypothèses et des identifications. Les catholiques, qui ont détruit les œuvres des hérétiques, devraient bien, après un si long temps, avoir un peu de pitié pour ce qui en a échappé. Enfin, l'intelligence des Pères orthodoxes ne gagne pas à manquer des lumières qui viennent des écrits réfutés. Il ne peut être dans les intentions de M. B., de passer pour craindre que la lutte contre l'hérésie soit placée dans un jour trop vif. Il aime à faire briller les contradictions ou plutôt les conclusions diverses et successives d'un Harnack. Ce sont cependant les alternatives où passe l'esprit qui cherche et où la science s'élabore. Ne pourrait-on pas trouver aussi des variations d'un Père à l'autre ou, dans la longue et féconde existence d'un même Père, d'un ouvrage à l'autre? Ne trouverait-on pas dans plus d'un ancien écrit, des propositions mal sonnantes à l'oreille d'un théologien postérieur? Un écrivain catholique a écrit des articles sur la *Patrologie* dont bien des points valent encore contre le grand ouvrage. Il commençait ainsi : « Dans l'exposé des doctrines, B. est parfois plus préoccupé de cacher la vérité que de la faire connaître. » (*Revue*, V [1900], p. 553).

Mais c'est assez de critiques générales. Le lecteur finirait par se méprendre complètement sur la valeur de l'ouvrage. M. Bardenhewer se propose d'écrire l'histoire littéraire de l'Église jusqu'au commencement du moyen âge en six volumes. Les deux premiers qui ont paru embrassent toute la période antérieure à Nicée, c'est-à-dire cette même période que M. Krüger, dans son petit manuel, M. Harnack, dans son grand ouvrage, étudient sous le nom d'ancienne. Mais M. B. exclut la littérature qui fait partie du canon. Les deux volumes suivants seront consacrés à l'apogée de la littérature patristrique, et les deux derniers à son déclin.

Le premier volume après une introduction (définitions, bibliographie, méthode) passe en revue la littérature ecclésiastique primitive (symbole apostolique, Didaché, Épître de Barnabé, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe) et les différentes variétés de littérature ecclésiastique au IIe siècle : littérature apologétique, polémique (écrits

des hérétiques et des juifs, apocryphes), antihérétique, intérieure (« innerliche », Papias, Méliton, Hermas). Ces divisions sont bonnes ; l'épithète de « polémique » fait attendre autre chose que ce qu'elle annonce.

Le deuxième volume a naturellement un contenu plus varié. M. B. caractérise assez heureusement le IIIe siècle comme le temps des origines de la théologie savante. L'Orient est représenté par les Alexandrins, les Syro-Palestiniens, les Asiates. Mais l'Occident entre en scène, surtout avec les Africains, Tertullien, Cyprien, Arnobe, Lactance, et avec les Romains, Hippolyte, le fragment de Muratori, les anciens prologues des Évangiles, Novatien, les lettres pontificales. Parmi celles-ci, M. B. ne fait pas figurer le *De aleatoribus ;* mais en discutant les pièces de l'*Appendix Cypriani*, il l'attribue à un pape et risque le nom de Victor sans cacher les difficultés de cette hypothèse. Un troisième chapitre réunit les écrivains occidentaux qui ne sont ni romains ni africains, Commodien, Victorin de Pettau, Ruricius d'Autun. Ainsi M. B. n'admet pas comme certaine, l'origine africaine de Commodien. Il remarque, avec raison, que ce que l'on a pris pour des africanismes, dans sa langue, appartient souvent au bien commun de la littérature chrétienne. Un chapitre additionnel traite des Actes des martyrs ; un supplément, des ouvrages juifs ou païens remaniés par des chrétiens.

Dans ce plan, il n'y a pas de place pour les inscriptions. Abercius est nommé, non pour son épitaphe, mais pour l'ouvrage que lui prête son biographe. Je ne crois pas qu'il y ait une mention de l'inscription de Pectorius d'Autun. Ces textes ont évidemment un caractère privé ; mais pas plus qu'une foule d'autres transmis par des mss. M. B. s'en tient à l'ancienne et étroite conception de la littérature.

Des paragraphes qu'on lira avec fruit et qui sont d'une invention très heureuse, résument à la fin de chaque partie le mouvement littéraire étudié, en le suivant, non plus par auteurs, mais par genres.

Aux avantages d'un plan excellent, le livre de M. B., joint celui d'une exposition claire, méthodique, solide. Mais le principal mérite de cet ouvrage, quand il sera terminé, sera de résumer et de classer les discussions et les études récentes. On peut le voir en lisant, dans le second volume, le paragraphe consacré aux « sogenannte » *Tractatus Origenis.*

Une table alphabétique se trouve à la fin de chaque volume.

Le livre de M. Bardenhewer est un ouvrage d'orientation et de références. Il est donc très utile. Il vient de plus « à son heure », suivant le cliché connu. Nous souhaitons vivement d'en voir bientôt la suite. Si la tendance peut être l'objet d'un regret, il faut tempérer ce regret par deux restrictions. Il y a progrès, même sous ce rapport, sur l'ouvrage de Fessler et Nirschl, que M. Bardehewer reconnaît ses devanciers directs dès ses premières lignes. De plus, nous avons depuis quarante ans eu beaucoup à apprendre des protestants allemands et

d'eux presque seuls. Il est utile à la république des lettres d'avoir la contrepartie. *Audiatur et altera pars.*

5. Les discussions auxquelles je viens de faire allusion paraissent avoir fourni à M. G. Krüger le sujet de son discours de rectorat, prononcé le 1er juillet 1903, dans l'Aula de l'université de Giessen : *Kritik und Ueberlieferung auf dem Gebiete der Erforschung des Urchristentums* (Zweiter um ein Nachwort vermehrter Abdruck ; Giessen, J. Ricker, 1903 ; 32 pp. in-8 ; prix : 0,60 Mk.). Il caractérise spirituellement la situation de la théologie historique : « On craint ses résultats, encore plus ses méthodes. On ne peut pas s'habituer à ce que l'historien théologien ne se demande pas plus qu'un autre si ses conclusions plairont aux partis. On ne peut s'imaginer que l'historien du christianisme se pose seulement une question : Qu'est-ce qui s'est passé ? On cherche toujours en plus sous son travail la tendance, et l'on n'est satisfait que lorsqu'on l'a classé sous une des rubriques de parti : conservateur, conciliateur, radical, libéral, orthodoxe, positif, négatif, etc. Aussi, l'historien théologien est tout naturellement une cible particulièrement favorisée pour les traits des partis, et si tous l'atteignaient, ce nouveau saint Sébastien devrait avoir rendu l'âme depuis longtemps. » M. K. rappelle le mot de M. Harnack, qu'on a si abusivement interprété, sur le mouvement en arrière de la critique vers la tradition. Le phénomène, comme le dit M. K., n'est pas unique ; il s'est produit dans d'autres domaines, et je ne me lasserai pas de rappeler à ce propos ce qui s'est passé pour la critique de Plaute. Le lien entre le travail, en apparence négatif, d'un Baur et le travail, en apparence positif, d'un Harnack est admirablement indiqué par M. K. Il serait facile, en reprenant ma comparaison, de montrer que les Goetz et les Oskar Seyffert sont les continuateurs et les vrais élèves d'un Ritschl. Ce sont là des faits qui étonnent toujours les personnes étrangères aux études et à la méthode historique. Les exemples de M. K. sont surtout tirés de l'exégèse biblique. Il cite aussi la mort de saint Pierre à Rome et les lettres de saint Ignace. Il a pleinement raison de dire que la valeur religieuse d'une croyance n'est pas à la merci de la critique historique. Sur la venue de saint Pierre à Rome, je suis très satisfait de voir que l'échafaudage de M. Erbes n'en a pas imposé à M. Krüger.

6. Nous sommes ramenés dans une région protégée contre les orages de la critique par le jésuite H. Hurter, *Theologiae catholicae aetas prima, ab aerae christianae initiis ad theologiae scholasticae exordia (1109)* ; Oeniponte, 1903 ; xvi pp., 1100 col. et lxx pp. grand in-8°. Cet ouvrage devient le tome I du *Nomenclator litterarius theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos.* M. H. avait commencé par la fin, du concile de Trente à nos jours, puis il avait donné un volume pour la période scolastique (1109-1563). Les auteurs sont classés par siècles, d'après la date de leur mort, et par régions, Orient et Occident, jusqu'au ive siècle, par spécialités,

après le IVe siècle. Chaque article comporte une brève notice, l'indication des œuvres principales et de leur sujet, d'assez nombreux renseignements bibliographiques. Le tout est écrit en ce latin flou et onctueux qui est aussi le latin des leçons du bréviaire pour les fêtes des saints modernes.

On peut regretter que l'auteur n'ait pas voulu être complet. Il est parfois incomplet au point d'être inexact. Ainsi sur Beatus de Liebana, il eût évité une erreur et une contradiction s'il avait connu et cité l'article de Dom Ramsay (*Revue*, VII [1902], 419 suiv.) ; il ne dirait pas, col. 674, que le commentaire sur l'*Apocalypse* n'a jamais été imprimé, après avoir cité l'édition de Florez, col. 260.

L'attitude vis-à-vis de la critique est embarrassée. Il suffira de citer cette phrase, qui suit l'exposé des controverses sur les œuvres du pseudo-Denys l'aréopagite (col. 456) : « Nolumus spinosam hanc ingredi controuersiam. Supponimus ea non esse Dionysii Areopagitae, Pauli ap. discipuli. » Mais il faut reconnaître que les discussions sont généralement indiquées avec loyauté.

L'ouvrage pourra servir à compléter les patrologies. Mais il a une utilité de premier ordre pour la période qu'elles n'étudient pas, c'est-à-dire pour tout le haut moyen âge. Nous avons déjà Ebert ; mais dans Ebert, les œuvres purement théologiques sont omises ou traitées trop sommairement. Les recueils d'Ulysse Chevalier ou de Potthast sont exclusivement bibliographiques. L'*Histoire littéraire de la France* est incomplète. En attendant l'histoire de la littérature latine au moyen âge que semblait promettre M. Traube, le volume de Hurter rendra de grands services.

A la fin du volume, on trouve un tableau chronologique des écrivains, année par année, une table des noms d'auteurs, une table des matières. Il eût fallu insérer dans une de ces tables les œuvres anonymes.

Il y a trop de fautes d'impression. Une des plus choquantes est la date du pontificat de Gélase I (col. 375) : 1492-1496 ! Les théologiens ne pourraient-ils pas, de plus, se décider à orthographier correctement le latin ? Il faut écrire *poena*, mais *paenitentia*, *paenitere* ; les deux mots n'ont rien de commun. Il faut écrire *litterae*, *immo*, *caelum*, *ceterum*, *cum*. On aurait tort de croire que, dans des livres où on remue des faits et des idées, ces détails sont indifférents. Le manque de soin dans la forme peut faire conclure au manque d'exactitude et de précision. Il témoigne, en tout cas, d'une lacune dans la formation de l'esprit.

7. J'ai déjà signalé le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, publié sous la direction de dom F. Cabrol, abbé de Saint-Michel de Farnborough (Paris, Letouzey et Ané ; 5 fr. le fascicule) ; voy. *Revue*, IX (1904), p. 181. Je crois utile de donner la liste des articles que je n'ai pas mentionnés.

Premier fascicule : Abbaye (Dom Besse ; article insuffisant) ; Abbé, Abbesse (le même) ; Abdon et Sennen (P. Allard), Abécédaire

(H. Leclercq), Abel et Caïn (F. Cabrol), Abercius (H. Leclercq; très important; il faut ajouter maintenant R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 115), Abgar (H. Leclercq), *Abrasax* (H. Leclercq; recueil très complet avec un *Essai de vocabulaire gnostique*), Abréviations (Leclercq), Abside (Leclercq), Abstinence (V. Ermoni), Accusations contre les chrétiens (Leclercq).

Fasc. II : Acémètes (Pargoire), Achaïe (Leclercq), Acrostiches (Leclercq), Acrotéleutique (Pétrides), Actes des martyrs (H. Leclercq; très important), *Ad bestias* (Leclercq), *Ad metalla* (id.), Adelphia (Leclercq; sur un sarcophage de Syracuse), Adultère (Vacandard), Affranchissement (Leclercq).

Fasc. III : Afrique (très long article et très important, par Cabrol et Leclercq, comprenant des subdivisions : Histoire et topographie, Liturgie anténicéenne, Liturgie postnicéenne, Archéologie, Langues), Agape (Leclercq; autant de bon sens que d'érudition), Agathe (P. Allard), Agaune (H. Leclercq; il fallait citer l'excellent mémoire de M. J. Mahieu, *L'Epistula Eucherii et le martyre de la légion thébéenne*, dans le *Muséon*, t. XVII [1898]), Concile d'Agde (F. Cabrol).

Fascicule IV : Agneau (Leclercq), Agneau pascal (Pétridès), Agnès (sainte : P. Allard; cimetière : H. Leclercq), *Agnus Dei* (Cabrol et W. Henry), Agobard (E. Debroise), *Agrapha* (liturgiques : F. Cabrol), Classes agricoles (Leclercq), Aigle (Menthon et J. P. Kirsch), Αἶνοι (Pétridès), Aix (mss. liturgiques : H. Leclercq), Aix-la-Chapelle (W. Henry), Akhmîn (H. Leclercq), albano (catacombe : H. Leclercq), Albi (mss. liturgiques : H. Leclercq), Alchimie (H. Leclercq), Alcuin (F. Cabrol; ajouter maintenant : C. J. B. Gaskoin, *Alcuin, his life and his work*, Londres et Cambridge, 1904), Alexandre (cimetière et basilique : H. Leclercq). Le fasc. IV finit au milieu de l'article *Alexandrie* à la colonne 1184.

Un spécialiste pourra sans doute trouver tel ou tel détail contestable dans les milliers de textes et de faits réunis par les auteurs du *Dictionnaire*. On n'est jamais dispensé de vérifier.

Tel monument peut être interprété de façon différente. Je ne crois pas que la figure 84 (col. 438) puisse représenter sainte Perpétue; en tout cas, je me refuse à voir un serpent et un puits dans les détails indiqués comme tels par dom Leclercq. L'objet que la personne tient de la main droite pourrait être une pomme (ou l'équivalent). C'est probablement une Vénus, à qui Pâris a donné la pomme. Mais le mosaïste, comme tout le populaire de l'Empire romain, entend que le plus clair symbole de la victoire est la palme des jeux. Aussi représente-t-il une palme derrière la femme, pour ne laisser aucun doute sur la victoire. M. Thédenat a pensé, de son côté, à une Vénus *uictrix* tenant de la main droite un ceste replié. Les deux hypothèses sont bien possibles. En tout cas, de cette façon, on s'expliquerait la présence du miroir, qui embarrasse tant dom L. On s'expliquerait aussi les bracelets qui paraissent très visibles au bras droit. Comment une

telle représentation se trouvait-elle dans une église chrétienne? On pourrait peut-être songer à quelque adaptation symbolique d'un sujet païen ; voy. *Revue*, t. VII (1902), p. 365. Mais toutes nos conjectures sont exposées aussi à tomber le jour où l'on aura une bonne reproduction de cette mosaïque.

Col. 597, l'inscription de l'enfant Magus commence ainsi : *Magus puer innocens esse iam inter innocentis* (acc. plur.) *coepisti quam stauiles tiui haec uita est.* Je comprendrais : *Magus puer, innocens esse iam inter innocentis coepisti quam* (*iam ...quam* au sens de *iam tum quom*) *stabilis* (équivalent de *statuta*, *constituta*, ce qui n'est nullement en désaccord avec l'usage des adjectifs verbaux en *-bilis*) *tibi haec uita est* : « Tu as été innocent entre les innocents (forme de superlatif connue) déjà au temps que la vie t'a été donnée. » L'inscription est-elle bien du IIIe siècle? J'y verrais plutôt une protestation pélagienne. Mais là encore, l'équation peut être faussée par le coefficient archéologique.

Col. 747 : longue étude sur le latin d'Afrique. C'est un exemple de compilation consciencieuse et complète, autant que j'en puis juger, mais où l'on voit clairement que le travail ne remplace pas l'initiation technique. Dom L. met sur le même pied et cite des travaux de valeur très inégale et il ne paraît pas se douter que certains sont de tendance opposée. Le relevé de particularités grammaticales, col. 752, d'après les inscriptions chrétiennes d'Afrique, ne contient aucun fait qui ne se trouve ailleurs. La manière dont certains sont énoncés n'est pas toujours très correcte (dans *fratruum*, il n'y a pas redoublement de l'*u*, mais influence d'une autre déclinaison, cf. *ossuum* ; « adjonction de la voyelle *i* » dans *ispirito* n'est pas une addition quelconque). Il faudrait dire que Karl Sittl, un des inventeurs du latin africain, a fait amende honorable. Il faudrait mentionner la rhétorique et les influences d'école, bien autrement sensibles que celles du pays. Si l'on retranche des écrivains ecclésiastiques les emprunts bibliques, je ne crois pas qu'on ait le droit de parler d'un « latin chrétien » (col. 755). Avant de citer des phrases à membres rimés, il faudrait définir rigoureusement la rime et décider de la nature de l'accent (col. 758). Sur la versification de Commodien, dom L. se réfère à un travail qui n'a pas la valeur qu'il croit. Le sujet, très difficile, ne pouvait être abordé si brièvement. Un exemple des erreurs commises est la scansion du v. 422 du *Carmen apologeticum* ; la véritable paraît être :

Féstináuitque díes obdúcere sídera nóctis.

Il est inutile de contracter *festinauit*. On a un spondée et deux dactyles rythmiques, au premier hémistiche. Commodien avait l'intention de faire des vers métriques. Mais, de son temps, la prosodie n'était plus vivante ; on la connaissait dans la mesure où l'on savait Virgile. Pour parer aux défaillances de sa mémoire, qui est peu meublée,

Commodien recourt à son oreille, qui lui suggère une mesure tonique. Ainsi s'explique le bizarre mélange de prosodie et de rythme tonique qui est le fond de sa versification. On ne peut donc lui appliquer des règles précises. Quand le vers paraît rythmique, il l'est malgré la volonté de l'auteur. L'œuvre n'est nullement comparable au *Psaume* d'Augustin contre les Donatistes. On pourrait multiplier ces observations. Des syncopes comme celles de *ualdius* ou *surpite* ne sauraient être qualifiées de populaires au sens où l'on applique l'adjectif aux versificateurs africains. Le cas de *erīmus erītis* n'est pas du tout le même que celui de *displīcet*. Mais ce qui vient d'être dit suffit. La science est œuvre de critique et de méthode. La science ne consiste pas à réunir avec intelligence ce qui a été écrit de plus plausible sur une question. Or, c'est précisément le but d'un dictionnaire. J'ai voulu marquer, par un exemple, ce qu'on ne doit pas lui demander. Et ce que je dis d'un article, je le dis de tous les autres, y compris l'article *Rit ambrosien* qui paraîtra sous ma signature dans le fascicule V. Je n'aurais pas présenté ces observations, si j'étais sûr que tous les lecteurs du *Dictionnaire* avaient la préparation suffisante. Mais un danger plus grand que l'ignorance est la demi-science, qui puise dans un manuel des renseignements bruts et les reproduit sans les comprendre complètement et sans les vérifier. La critique que je viens de faire vise le public plutôt que les auteurs. Pour mon compte, je suis très satisfait d'avoir tant de matériaux réunis sous la main, et je serai le premier à me servir à l'occasion de l'article que j'ai discuté. Je regrette seulement que l'on n'ait pas groupé tous les textes qui font allusion au punique. Il me paraît très difficile d'estimer à quel point les langues anciennes d'Afrique étaient parlées au temps de Tertullien ou de saint Augustin, et j'aurais voulu en savoir plus long.

Autres menues critiques. Col. 1040 : citer les décisions du concile monastique d'Aix-la-Chapelle, en 817, d'après l'édition Boretius des *Capitulaires*, dans les *Monumenta Germaniae historica*. Col. 1041 : dans ces règlements, « on prescrit des psaumes à réciter pour les défunts et les bienfaiteurs, *ce qui est l'origine de l'office des défunts* » : confusion de deux choses distinctes ; l'office des défunts est antérieur probablement à la pratique des *psalmi familiares*. Col. 1062 : l'idée d'indiquer, au nom de chaque ville, les principaux mss. liturgiques est excellente ; mais ne pourrait-on pas adopter une rédaction plus sobre ? Un modèle à suivre est le *Catalogo sommario* de l'exposition grégorienne de la Vaticane (voy. plus haut, p. 377). Le nombre des mots ne rend pas plus claires des indications techniques.

Outre d'innombrables inscriptions, textes en tous caractères, tableaux et schémas, ces quatre fascicules ont 294 fig. dans le texte et 6 planches hors texte (pourquoi ne sont-elles pas numérotées) : l'inscription d'Abercius (photogravure), *Libera me* d'après le ms. d'Hartker (pl. double), Graduel et psaume de communion d'après le ms. d'Einsiedlen, Hymne acrostiche du papyrus Amherst (pl. double), Formule

d'adjuration sur tablette de plomb trouvée à Hadrumète (pl. double), Tapisserie d'Akhmîn (très belle pl. en couleur). Nous demandons à la fin du volume une table des articles, des figures et des planches, en attendant un volume de tables, quand le *Dictionnaire* aura atteint le mot *Zona*. Ce terme n'est pas aussi éloigné qu'il semble ; car la publication marche régulièrement.

8. Depuis ma dernière chronique d'ouvrages généraux, une nouvelle revue trimestrielle a été fondée en Angleterre, *The Journal of Theological studies*, dirigé par M. C. H. Turner, Magdalen College, Oxford (Londres, Macmillan ; prix : 12 sh. par an). Le premier numéro est d'octobre 1899. Je cite si souvent le *Journal* que je n'ai pas à en faire l'éloge. A ma connaissance, c'est une des meilleures revues de théologie historique et scientifique, peut-être à tout prendre la meilleure. Chaque numéro réunit des articles de fond et des « documents » du plus grand intérêt. Elle s'est placée immédiatement parmi les plus hautes publications de ce clergé anglican, si savant, si grave, si digne de faire partie de l'âme de l'Église.

9. Le séminaire historique de l'université de Louvain, dirigé par son actif président, M. Cauchie, a étudié dans ces dernières années diverses questions qui nous intéressent. Je signalerai, dans le *Rapport sur les travaux de l'année 1898-1899*, des études de M. Outtier, sur le témoignage de saint Irénée sur la primauté de l'Église romaine ; de M. Soens, sur le témoignage de Tertullien à l'égard de la constitution de l'Église ; de M. Flamion, sur les listes épiscopales des quatre grands sièges ; de M. Coppieters, sur les ordres mineurs dans les premiers siècles ; de M. van Roey, sur le rôle de la communauté des fidèles dans le gouvernement des églises. Le *Rapport* de 1899-1900 analyse des recherches sur les rapports de la philosophie grecque avec le christianisme, les Philosophoumena, les doctrines trinitaires en Occident au IIIe s., les controverses sur le baptême des hérétiques au IIIe s. Le *Rapport* de 1902-1903 nous montre la conférence d'histoire ecclésiastique absorbée par l'étude de la Réforme (théorie de la justification dans Luther, Tetzel et la prédication des indulgences, Luther et la Bible, rôle de Mélanchton, la confession d'Augsbourg, les colloques en Allemagne, l'*Histoire des variations*). Un mémoire sur les vies de saint Médard et de saint Éloi, conclut que la première pourrait ne pas être de Fortunat et que la seconde est un remaniement d'une œuvre de saint Ouen. A la Faculté de théologie, on a étudié les sources du droit canonique (d'après Maassen, Fournier, etc.), et la situation juridique de l'Église d'Angleterre avant la Réforme (d'après F. Makower, *Die Verfassung der Kirche von England*, Berlin, 1894).

10. Le livre du Rév. F. W. Puller, *The primitive saints and the see of Rome*, with an introduction by Edward, bishop of Lincoln (third ed. rivised and enlarged ; Londres, Longmans, Green and C°, 1900 ; xxxv-568 pp. in-8), est un livre de polémique antipapiste, ainsi que le prouvent les titres de chaque partie : 1° Les papes n'ont pas

reçu de Dieu une primauté de juridiction ; 2° La communion avec le siège de Rome n'est pas une condition nécessaire pour faire partie de l'Église catholique. Cependant, si l'on fait abstraction des considérations théologiques, ce livre contient les éléments d'une histoire de l'église romaine dans ses rapports avec les autres églises.

M. P. étudie le rôle de l'Église romaine d'abord aux trois premiers siècles, puis de la paix jusqu'à la mort de Damase, enfin pendant les soixante années qui ont suivi cette mort. On retrouve, dans cette partie, les questions bien connues, qui alimentent la controverse depuis la Renaissance, le témoignage d'Irénée, les apocryphes clémentins, le rôle et les idées de saint Cyprien, la fondation du vicariat de Thessalonique, les décrets de Nicée et de Sardique, le rescrit de l'empereur Gratien, l'affaire d'Apiarius de Sicca et bien d'autres incidents. A chacun des chapitres, se rattachent des dissertations spéciales sur l'excommunication de saint Cyprien, sur divers passages de ses œuvres, sur la présidence des conciles par le pape ou par ses légats (cf. *Revue*, VI [1901], p. 460 suiv.), sur l'accueil des canons de Sardique par les églises d'Orient, sur l'authenticité de la lettre *Optaremus* adressée à Célestin par un concile de Carthage vers 426 (défendue par d'excellents arguments).

La deuxième partie du livre s'étend longuement sur le schisme d'Antioche au IVe s. ; un chapitre est presque tout entier consacré au schisme d'Acace à Constantinople. Les principales dissertations spéciales de cette partie ont pour objet le récit de la chute de Libère dans Sozomène , la reconnaissance du concile tenu en 381 à Constantinople comme concile œcuménique, les trois cent cinquante martyrs de la *Syria secunda*. Enfin, deux dissertations plus développées forment des appendices : sur la date du concile romain qui a provoqué le rescrit de Gratien, sur certaines dates et sur des faits relatifs au rôle de Maxime le Cynique dans l'Italie septentrionale, d'où il résulte qu'un concile de Milan a été tenu en 381. Trois tableaux chronologiques terminent le volume : 1° Événements ecclésiastiques des années 381 et 382 ; 2° Dates des conciles cités ; 3° Dates des papes nommés dans l'ouvrage. Un bon index rend les recherches faciles.

L'ouvrage est écrit avec une grande aisance, et ce n'est pas un mince mérite que d'exposer si clairement tant de questions litigieuses. L'auteur est admirablement renseigné ; il ne néglige aucun de ses devanciers, romains ou protestants. Le ton est calme, religieux, digne de l'histoire et de la théologie. Enfin, il y a partout, dans ce livre de polémique, une sincérité et une conscience dignes de respect. Je me garderai donc bien de discuter les conclusions que M. Puller veut tirer des faits. Ces sortes de controverses n'ont jamais ébranlé que les âmes déjà touchées et leur place n'est pas ici.

11. La partie intéressante de la conférence de M. W. Bornemann, *Die Allegorie in Kunst, Wissenschaft u. Kirche* (Freiburg i. B., 1899 ; 55 pp. in-8), commence à la page 21 ; ce qui précède est une

série d'observations élémentaires avec des références aux œuvres de la littérature et de l'art, le tout sans grande portée. La fin de la conférence est consacrée à l'allégorie dans la religion, ou, plus exactement, dans le christianisme. L'auteur indique les courants qui sont venus se rejoindre dans le christianisme : interprétation allégorique des mythes grecs, haggada et halacha judaïques (M. B. eût bien fait de définir ces termes à son auditoire), littérature apocalyptique, exégèse philonienne. M. B. retrace ensuite succinctement l'histoire de la méthode allégorique dans l'église chrétienne. Il signale les maîtres de l'allégorie, en Orient, Origène, en Occident, Hilaire de Poitiers, Ambroise, Grégoire le Grand ; les poètes de l'allégorie et, à leur tête, Prudence, ainsi que la tentative de réaction essayée par l'école d'Antioche. Ces procédés deviennent si habituels qu'ils transforment en quelque sorte le christianisme et marquent de leur empreinte l'art, la morale, les conceptions hiérarchiques. La Réforme a mis fin à la domination de l'allégorie, d'après M. B. qui cite Luther. Il n'est pas sûr cependant que Luther ait montré toujours tant de répugnance pour l'allégorie. Certaines applications de l'apocalypse, le livre cher à tous les allégoristes, paraissent être chez lui des survivances assez vigoureuses. Mais on trouve tout dans Luther. Une mention plus spéciale de Clément d'Alexandrie eût été la bienvenue, car, en cela comme en beaucoup d'autres points, il est le maître d'Origène. On a dans le livre de M. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, pp. 207 et sqq., des renseignements utiles, le renvoi au Ve livre des *Stromates*, si important à cet égard, et des considérations générales sur la méthode allégorisante, d'une justice historique plus équitable que les jugements portés par M. B.

12. On sait combien de citations fausses, de références inexactes, d'attributions fantaisistes courent par le monde. Le P. O. Rottmanner en groupe toute une collection dans un court article de l'*Historisches Jahrbuch*, XXIII (1902), 1-6. Il les a cueillies dans quelques ouvrages tout récents. Je ne puis que renvoyer à cet article très curieux, en rappelant à nos lecteurs la note de dom Morin sur l'axiome *In necessariis unitas*, etc. (*Revue*, VII [1902], p. 147).

13. Nous venons de recevoir, au moment d'envoyer cette chronique : H. Leclercq, l'*Afrique chrétienne* ; Paris, Lecoffre, 1904 ; 2 vol. in-12 ; prix : 7 fr. Après ses longues études du *Dictionnaire d'archéologie*, il était facile à dom Leclercq d'en tirer cette histoire. L'introduction indique le rôle et la place de l'Afrique dans l'histoire ecclésiastique. Il est superflu de louer l'information et la compétence des chapitres qui suivent. Dom Leclercq a su atteindre deux classes de lecteurs. Le livre est intéressant et pourra remplacer avec avantage la pâture ordinaire des « pieux laïcs ». Il permettra en même temps aux clercs laborieux d'approfondir ces études et de lire avec fruit des œuvres que l'on cite avec plus de révérence que de connaissance.

14. Dans la ville de Grégoire et Collombet, M. Alfred Poizat s'est

épris des poètes chrétiens : *Les poètes chrétiens, scènes de la vie littéraire du IVe au VIIe siècle;* Lyon et Paris, Vitte, 1902 ; 338 pp. in-12. Le livre est dédié à M. Hanotaux. La première partie est formée par « six récits », dont Ausone, Paulin de Nole, Sidoine, Ennodius, Boèce et Cassiodore font les frais. Voici un portrait d'Ennodius : « La misère, qui encanaille toujours un peu les visages de ceux qu'elle asservit, n'avait fait que marquer la jeunesse d'Ennodius d'une grâce touchante et poser sur son front, à la fois enfantin et sérieux, la souffrance comme une parure. Il était aimable, il avait sans doute, sous la flexibilité forte d'une âme d'acier, ces attaches délicates, cette fine pâleur qui donnent un air de fragilité. » (P. 149). On comprend dès lors, qu' « Ennodius n'était pas né pour le mariage ; il avait beau s'étourdir et faire le fanfaron ; au fond il fleurait le célibataire. » (P. 150). La deuxième partie du livre contient quelques extraits, dont la référence n'est pas donnée, avec une traduction française. L'ouvrage est de nature à plaire à de jeunes lecteurs.

15. Une nouvelle revue, qui contiendra parfois des articles nous intéressant, paraît depuis le commencement de 1904 : *Revue catholique des Églises* (Paris, 17, rue Cassette ; mensuelle : 12 fr. par an). Elle s'occupe surtout de la situation actuelle des Églises. Mais le présent et le passé s'éclairent mutuellement.

Parmi les articles parus dans les six premiers numéros, je citerai : E. Tavernier, *L'Église russe et le Raskol;* G. Washington, *L'Église épiscopalienne d'Amérique;* X, *L'organisation actuelle de l'Église grecque orthodoxe d'Orient;* G. Morel, *La théologie de Khomiakov;* L. Frank, *Situation actuelle du protestantisme en France;* T. A. Lacey, *Les dissidents en Angleterre;* E. Tavernier, *La lutte pour les écoles en France;* Lord Halifax, *La vie religieuse de Gladstone;* A. Baudrillart, *Le protestantisme* (une des conférences publiées dans le volume annoncé ci-dessus, p. 362) ; X, *Les écoles cléricales du patriarcat de Constantinople;* I. Stchoukine, *Les revues ecclésiastiques russes;* Amicvs, *Ritualisme;* P. Desroches, *A propos de la lettre du patriarche orthodoxe de Constantinople* (publiée et traduite dans un numéro précédent) ; J. Dumont, *La centralisation du protestantisme allemand;* E. Tavernier, *La crise religieuse en France;* J. Calvet, *Saint Vincent de Paul et la Réforme catholique au XIXe siècle;* H. Hemmer, *Le pape Clément VII et le divorce de Henri VIII;* X, *L'organisation actuelle du patriarcat orthodoxe d'Alexandrie.* Chaque numéro contient, en outre, des informations, notes, documents, articles bibliographiques, et des correspondances, dont quelques-unes sont du plus haut intérêt.

L'esprit de la *Revue*, largement ouvert et sincèrement catholique, plaira certainement aux âmes religieuses. Un mouvement puissant et général tend à éliminer partout de la civilisation toute religion positive. Il y a là pour l'historien un phénomène nouveau. Mais les autorités confessionnelles doivent l'envisager avec moins de sérénité. Il est

naturel que toutes les églises organisées cherchent à unir leurs efforts contre une réaction qui les menace toutes, plus ou moins immédiatement, suivant le degré de culture des fidèles. La question est de savoir si cette communauté d'action sera possible, sans que ces Églises ne cèdent rien de l'intransigeance qui est leur raison d'être et le principe de leur force. La *Revue catholique des Églises* paraît vouloir faire connaître les uns aux autres les croyants de bonne foi et renseigner le public sur les diverses confessions. Je signalerai à l'occasion les articles qui pourront rentrer dans le cadre de ces chroniques.

IV. Histoire des dogmes. — 1. Nous n'avons pas, et nous n'aurons probablement jamais, de traduction de la *Dogmengeschichte* de M. Harnack. En revanche, l'ouvrage catholique qu'on peut lui opposer, la *Dogmengeschichte* du Dr Joseph Schwane est en cours de traduction. Un premier volume avait paru en 1886 (Paris, Palmé; III-796 pp. in-8). L'entreprise paraissait avoir sombré avec la librairie qui la soutenait. M. l'abbé A. Degert, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, la relève maintenant et nous donne deux volumes correspondant au tome II de l'édition allemande : *Histoire des Dogmes, période patristique (325-787)*; Paris, 1903; tome II, 628 pp.; tome III, 693 pp. in-8.

L'attitude de Schwane est celle d'un homme attaché à la tradition ecclésiastique et préoccupé avant tout de fournir des armes et des textes au professeur de dogmatique. Comme on le voit par les titres, l'histoire est divisée en grandes périodes; mais, à l'intérieur de ces périodes, Schwane suit un ordre dogmatique : Dieu, la Trinité, création, anges, christologie, sotériologie, anthropologie, Église, sources de la foi, sacrements. Évidemment, ce plan est aussi bon qu'un autre si l'on étudie chaque question en historien : à côté d'ouvrages où l'on trouve la suite des auteurs et des ouvrages, il n'est pas mauvais d'en avoir où chaque point spécial des doctrines chrétiennes est traité d'ensemble d'un bout à l'autre d'une longue période. Mais, dans Schwane, le choix du plan est révélateur des tendances générales. Si l'on veut s'en convaincre, on peut prendre un paragraphe et le comparer avec des travaux vraiment historiques, par exemple son étude sur le péché originel dans saint Augustin avec les articles de M. Turmel dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VI (1901), pp. 385 suiv. Un lecteur de Schwane ne se doutera pas que la pensée d'Augustin a évolué, qu'elle n'est plus après la controverse pélagienne ce qu'elle était avant, que le *De Genesi ad litteram* représente un système étranger au *De libero arbitrio*, que « c'est dans l'une des années 396 ou 397 qu'il faut chercher la ligne de partage entre les deux versants de la pensée de saint Augustin ». On peut même dire que pour l'indépendance des idées, la netteté des vues, le sens historique, l'ouvrage de Schwane marque un recul par rapport à celui de Klee, que les catholiques employaient avant et qui a été aussi traduit en français

(*Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. Mabire, 2 vol., Paris, 1848). Mais Schwane est beaucoup plus développé ; de longues analyses, d'abondantes citations le rendent précieux comme livre auxiliaire. Il peut aider à corriger ce qu'ont de systématique et d'artificiel les ouvrages protestants.

La traduction de M. Degert n'est pas parfaite. Elle n'est pas toujours fidèle et quelquefois la connaissance de l'allemand n'est pas inutile pour la comprendre. L'impression est assez corecte ; l'aspect du livre, « théologique » (voy. p. 379).

2. Notre collaborateur M. Joseph Turmel a fait paraître, au commencement de cette année, une *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente;* Paris, Beauchesne, 1904 ; XXVIII-511 pp. in-8° ; prix : 6 fr.

« La théologie positive étant cette branche de la science sacrée qui assigne à chacun des dogmes chrétiens ses bases, tant scripturaires que traditionnelles, une Histoire de la théologie positive est, par sa définition même, l'exposé des preuves qui ont servi à appuyer l'enseignement religieux. Elle doit, dans la mesure où les documents le lui permettent, remonter à l'origine de ces preuves, signaler le moment de leur apparition, puis, descendant avec elles le cours des siècles, constater le développement qu'elles ont pris ou les transformations qu'elles ont subies. Tel est le but que l'on poursuit ici. On veut, dans ce livre, faire connaître comment les diverses parties de la dogmatique chrétienne ont été rattachées aux sources de la révélation, recueillir les témoignages au moyen desquels ce résultat a été atteint, rendre compte des circonstances qui ont provoqué ce travail de démonstration, et aussi de celles qui ont pu l'entraver ou le modifier. »

Ces premières lignes de la préface définissent clairement le sujet traité par M. T. On voit combien il diffère de l'histoire des dogmes. L'historien de la théologie positive prend le système catholique comme un tout constitué en soi et par soi. Il le rapproche, partie par partie, des textes, pour montrer de quelle manière les penseurs chrétiens ont tour à tour conféré ce tout avec les sources de la révélation. L'historien du dogme ne cherche pas à établir cette comptabilité en partie double. Il saisit la croyance à son origine, dit ce qu'elle a été, citant les textes, signalant les lacunes, puis raconte comment elle s'est développée et complétée successivement. Pour lui, les témoignages des livres sacrés et de la tradition ecclésiastique sont la trame même et de l'histoire et du dogme. A mesure que l'histoire se déroule, le dogme s'étend. Le mouvement qui, des origines à nos jours, a porté l'historien, l'amène devant le système théologique de notre temps.

Aussi n'éprouve-t-il aucun embarras à choisir un plan. M. Turmel a vu deux méthodes possibles pour réaliser son programme. « On pouvait procéder par époques,... et dire où était arrivé le travail de la démonstration théologique à tel moment... On pouvait aussi prendre chaque dogme séparément... La première méthode, qui se fût mieux prêtée

aux tableaux d'ensemble et aux effets littéraires, eût obtenu ces avantages aux dépens de l'exactitude et de la précision des renseignements. » De fait, M. T. a adopté un système mixte. Il divise l'histoire en trois périodes, qui ont pour points de section le règne de Charlemagne et le concile de Trente, et il suit chaque dogme d'un bout à l'autre de ces périodes. L'historien des dogmes, qui veut être historien, n'a qu'à suivre l'ordre des temps ; je viens de le montrer à propos de Schwane. Il ne croit pas, de plus, comme le théologien préoccupé de dogmatique, que les tableaux d'ensemble et les effets littéraires s'achètent au prix de l'exactitude et de la précision.

L'historien de la théologie positive est donc seulement l'historien des preuves théologiques. Il n'a pas même à se demander si les mêmes preuves ne servent pas à justifier une même formule qui a changé de sens. La tâche est donc limitée, mais elle resterait pour ainsi dire indéfinie si les théologiens n'avaient amplement usé du droit qu'ont tous les écrivains de se copier les uns les autres. M. T. en donne des exemples dans son introduction. De plus, des textes alignés dans les œuvres théologiques, bien peu eurent et ont une portée réelle ; les autres font nombre. M. T. remarque malicieusement qu'ils « n'eurent d'autre rôle que de donner un aspect imposant aux dissertations qui les abritaient » (p. IX). C'est ainsi que bien des gens confondent l'érudition avec la science et croient qu'une longue bibliographie confère une valeur à un ouvrage.

L'introduction est un sommaire des principales tentatives dans le domaine de la théologie positive jusqu'au concile de Trente ; les travaux d'ensemble sont l'*Enchiridion* de saint Augustin, le *De fide ad Petrum* de Fulgence, les collections canoniques (Réginon de Prüm, Burchard de Worms, Yves de Chartres), le *Sic et non* d'Abélard, les *Sentences* de Pierre de Lombard ; les œuvres d'Alexandre de Halès et de saint Thomas ne sont, à cet égard, que des refontes originales des *Sentences*. On est surpris que M. T. ne veuille pas juger pour le moment cette érudition. Mais voy. *Rev. du clergé*, n° 217, p. 65, et n° 231, p. 288.

Dans chacune des subdivisions que nous avons indiquées, M. T. étudie la mission divine du Christ, l'unité de Dieu, la christologie, le Saint-Esprit, la sainte Vierge, la création de l'homme, le péché originel, la grâce, les anges, les sacrements, l'Église, le culte des images, l'eschatologie. A l'occasion de ces sujets, M. T. indique les textes allégués pour et contre la doctrine de l'Église, en assignant la date de leur apparition dans l'enseignement et la controverse.

Il suit de là que la partie du livre destinée aux preuves bibliques est, par un certain biais, une histoire fragmentaire de l'exégèse. Nous allons le voir rapidement, pour l'époque antérieure à Charlemagne.

Les prophéties servent à prouver la mission divine du Christ, dès le temps des évangiles canoniques. Elles sont alléguées aux païens à partir de saint Justin, c'est-à-dire de la première œuvre d'apologétique.

Cet emploi peut étonner. Par sa nature, l'argumentation fondée sur les prophéties eût dû rester limitée à la controverse avec les Juifs. M. T. n'indique pas le détour ingénieux par lequel saint Justin la rend acceptable aux païens. Moïse et les prophètes sont présentés comme des sages, semblables et supérieurs aux philosophes grecs, plus anciens qu'eux. Ainsi, leur autorité ne se fonde pas seulement sur la réalisation de leurs prédictions. La théorie de Justin sera perfectionnée par ses successeurs, et aussitôt après lui déjà, par son disciple Tatien.

L'histoire de la christologie présente un intérêt capital. Les Évangiles canoniques racontaient que Jésus avait ignoré le jour du jugement, qu'il avait crû en sagesse, qu'il avait eu des sentiments de crainte, de douleur, de désir, de colère, qu'il avait voulu que le calice de sa passion fût éloigné de lui, que sa volonté s'est soumise aux nécessités du temps et à la volonté du Père. Ces divers textes ont été interprétés de manière différente.

Au début, il semble que l'on n'ait pas fait de distinction entre eux. On se fondait sur la coexistence des deux natures et l'on rattachait à la nature humaine tout ce qui paraissait faiblesse et imperfection. L'ignorance du jour du jugement (Marc, xiii, 32) et la croissance en sagesse (Luc, ii, 52) furent attribuées à l'intelligence humaine du Christ par saint Athanase, les Cappadociens, Épiphane, saint Hilaire, saint Ambroise, et plus tard par saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret. Mais déjà certains Pères, Hilaire, Épiphane, Grégoire de Nazianze, tout en admettant que l'âme humaine ignorait le jour du jugement, disent que la réponse du Christ, dans Marc, xiii, 32, a été faite par lui comme Dieu, et ils cherchent à l'expliquer. Saint Ambroise admet le progrès en science jusqu'à l'âge de discrétion seulement. Enfin saint Augustin donne le coup de grâce aux interprétations d'Athanase ; il n'admet dans le Christ ni ignorance ni développement progressif. Fulgence, qui retient l'opinion mixte d'Ambroise, est une exception. Après Augustin, il n'est plus permis de soutenir que l'intelligence du Christ a été imparfaite, et l'on ne distingue plus sur ce point entre la nature divine et la nature humaine. Le Christ a déclaré ignorer le jour du jugement : mais cette affirmation, dit Grégoire le Grand, s'entend non de lui-même, mais de son corps mystique, qui est l'Église. On atteignait ainsi la limite de l'exégèse.

Au contraire, dès l'origine, contre le docétisme gnostique, plus tard, contre l'apollinarisme, on expliqua par des manifestations de la sensibilité humaine les passages où l'on disait que le Christ avait souffert, avait pleuré, avait désiré. Dans la controverse monothélite, la soumission du Christ au Père et aux conditions de la vie temporelle fut interprétée comme le fait de sa volonté humaine. J'aurais voulu que M. T. pût nous dire s'il y avait un lien entre cette attitude de l'exégèse et la doctrine de la rédemption ; car, si le Christ n'a fait que paraître souffrir, son sacrifice est nul. Mais « la théologie scripturaire de la rédemption n'apparaît dans les écrits des Pères qu'en passant, et elle n'y joue qu'un rôle accessoire (p. 64) ».

La théologie scripturaire du Saint-Esprit n'existait pas encore vers 360 ; elle a été créée par Athanase dans ses *Lettres à Sérapion*. Tous ceux qui ont traité la question dépendent d'Athanase, y compris saint Ambroise (voy. maintenant Th. Schermann, *Die griech. Quellen des Ambrosius in ll. III de spir. s.*, Munich, 1902).

A propos de ce sujet, M. T. relève un doute sur la force probante des textes réunis. Cette pointe de critique, peu hardie, est trop rare cependant pour ne pas être signalée. On la trouve dans saint Grégoire de Nazianze, *Discours XXXI*, 26 (cité pp. 69 et 70).

Le problème que posaient « les frères de Jésus » (Matth., xii, 46, etc.) a reçu deux solutions : ce sont des enfants de Joseph nés d'un premier mariage, ou des cousins. La première solution, préférée en Orient, vient de l'*Evangile de Jacques ;* il serait intéressant de savoir d'où vient la seconde, généralement admise en Occident : elle suppose une tante (Jérôme) ou un oncle (Augustin) de Jésus.

Un certain nombre de textes (« Qui est ma mère ?... Femme, qu'y a-t-il entre vous et moi ?... Votre âme sera percée d'un glaive ») sont d'abord interprétés d'une manière peu favorable à la Vierge Marie. Une exégèse plus bienveillante apparaît dans saint Ambroise et est consacrée par saint Augustin. Il y aurait à ajouter à ce chapitre.

Je n'insiste pas sur les chapitres qui ont pour objet la création de l'homme, le péché originel, les anges : M. T. a touché à ces questions dans la *Revue* et en a traité quelques-unes très complètement.

La théologie scripturaire de la grâce habituelle ne présente rien de particulier avant l'époque carolingienne. Il n'en est pas de même de celle de la grâce actuelle. Ses deux fondateurs sont Origène et Augustin, l'un défendant la liberté humaine contre les gnostiques, l'autre la puissance de la grâce contre les pélagiens. Cependant un problème a été discuté de tout temps, celui de la vocation au salut, et c'est un texte des *Épîtres* qui l'a fait naître : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. » Pendant longtemps, jusqu'à Augustin, on l'entendit de la façon la plus naturelle : Dieu offre à tous la grâce du salut, mais tous n'en profitent pas. Mais la question des enfants morts sans baptême et certains passages de la Bible où Dieu est présenté comme choisissant qui il veut, comme endurcissant les cœurs, déterminèrent Augustin à rejeter le sens direct du texte. Il ne fut pas suivi sur ce point. Le concile d'Orange adopta la doctrine d'un appel universel des hommes au salut. En même temps, il enseignait avec Augustin la nécessité de la grâce même pour la foi. C'était un compromis dicté par le pape à Césaire d'Arles.

La théologie sacramentaire est brièvement traitée. Il semble qu'elle est encore peu développée. L'interprétation des paroles : « Ceci est mon corps », a varié. Mais l'exposé de M. T. devient alors confus. Tertullien paraphrase ainsi les paroles du Christ : « C'est-à-dire ceci est la figure de mon corps. » M. T. essaie d'affaiblir la portée de ce commentaire ; Tertullien, dit-il, ne prend pas « la peine de surveiller

son style barbare et incorrect ». Une telle appréciation est très regrettable dans un ouvrage sérieux. D'abord, si le style de Tertullien est rude et âpre, il n'est ni barbare ni incorrect; c'est au contraire un produit très authentique de la rhétorique latine. De plus, dans le passage en litige, il n'y a ni barbarie ni incorrection : les mots sont les plus simples et la construction est la plus claire (*Adu. Marc.*, IV, 40; t. II, p. 267 Oehler) : « Corpus suum illum (panem) fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. » La suite du raisonnement, dirigé contre le docétisme de Marcion, prouve d'ailleurs que Tertullien s'entend bien : « Figura autem non fuisset (panis), nisi ueritatis esset corpus. » Si l'on compare d'ailleurs ce texte à d'autres que cite M. T., on voit que Tertullien a exprimé très exactement une pensée déja formulée par Origène et saint Cyprien. On aurait pu citer d'autres textes, être plus complet, plus résolu, plus exact. On n'aurait pas été moins orthodoxe. Voy. *Revue*, VIII (1903), p. 504. Mais nous serons reconnaissants à M. T. d'avoir mis en lumière les interprétations de saint Augustin. Les passages allégués de saint Jean Chrysostome (p. 133) et de saint Hilaire (p. 135) sont moins décisifs que ne le dit M. T. La difficulté que présente la description de la liturgie dans Justin n'est pas signalée. La nécessité de l'eucharistie pour le salut, réclamée au même titre que le baptême (p. 139), s'explique par la pratique liturgique. On avait peine à séparer les deux rits unis dans la nuit pascale.

Quelques-uns des textes qui ont servi à établir le pouvoir de remettre les péchés ont été d'abord appliqués au baptême. Saint Jean Chrysostome, par exemple, en est encore là. C'est Pacien de Barcelone, qui, à la fin du IVe s., a construit définitivement dans ses lettres à Sempronianus la théologie scripturaire de la pénitence. Mais des traces de l'ancienne interprétation subsistent encore dans saint Augustin (voy. p. 150, n. 7 : le point serait à élucider chronologiquement). Une autre interprétation de saint Augustin demanderait une discussion, celle de la résurrection de Lazare. Augustin paraît distinguer deux phases, la justification du pécheur, symbolisée par la résurrection de Lazare, et l'action ecclésiastique, symbolisée par l'enlèvement des bandelettes. La première est antérieure à l'autre. Mais en quoi précisément l'autre peut-elle consister dans la pensée d'Augustin? M. T. ne le dit pas. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que saint Grégoire a plagié ce passage de saint Augustin.

Le texte classique de saint Jacques, *Infirmatur quis in uobis...* (v, 14), est expliqué au figuré et s'entend de la pénitence. Première interprétation littérale avec application à l'extrême-onction : le pape Innocent I (402-417).

Saint Augustin est le promoteur de l'interprétation rigoriste du passage de saint Matthieu sur le divorce : *Excepta fornicationis causa.*

M. T. a très bien vu ce que la théorie des notes de l'Église, en particulier celle de la sainteté, doit aux donatistes. Il faudra maintenant

faire remonter ce travail un peu plus haut et l'étendre aux rebaptisants en général. Voy. l'article de dom Morin, *Revue*, IX (1904), 230 suiv.

La primauté du pape est établie par le pape Calliste (217-222) sur trois textes : *Super hanc petram...* (Matt., xvi, 18), *Tibi dabo claues...* et *Quodcumque ligaueris* (*ib.*, 19) ; beaucoup plus tard, on ajoute les deux textes : *Confirma fratres tuos* (Luc, xxii, 32) et *Pasce agnos meos* (Jn., xxi, 15) : saint Léon (440-461) et tout à fait clairement Gélase (492-496). Enfin Agathon (678-681) appuie l'indéfectibilité du pape sur le texte : *Ego rogaui pro te...* (Luc, xxii, 32). Cela est l'œuvre des papes. Pendant ce temps, les mêmes textes étaient entendus de l'Église ou des évêques par les Pères. Seul, saint Jérôme applique à Damase le texte *Super hanc petram.* Mais, en écrivant au pape, il s'exprime en clerc romain. Ce contraste « s'explique facilement », dit M. T. (p. 172). « Les Pères tiraient de l'Évangile les enseignements les plus appropriés aux besoins du peuple à qui il s'adressait. Or le droit des évêques à gouverner les églises, le droit de l'Église à remettre les péchés, étaient pour les fidèles des sujets d'instruction beaucoup plus pratiques que la primauté du pape. » Si cette explication est acceptée, il reste que la primauté n'était alors un sujet de préoccupation pour personne.

Les premiers Pères, Justin et Irénée, avaient tiré d'un texte d'Isaïe et de l'*Apocalypse* la notion d'un règne temporel des élus pendant mille ans. Elle eut un grand succès dans l'église latine. Mais Origène ou ses disciples dépouillèrent cette vision de son caractère matériel. Eusèbe de Césarée appliqua les textes discutés à l'Église chrétienne ; Eusèbe fut suivi de Jérôme qui fit abandonner à saint Augustin ses premières idées millénaristes. Mais à côté du millénarisme proprement dit, la croyance à un prompt retour du Christ a été générale dans les premières générations chrétiennes. M. T. n'en parle pas.

La théologie patristique avant Charlemagne a moins de développement, comme on peut le penser, que la théologie scripturaire. Elle a son fondement dans le *Depositum custodi* de l'*Epître à Timothée.* Les premiers inventeurs sont Papias et Hégésippe ; alors elle se confond un peu avec la théologie scripturaire. Il ne semble pas toujours, et M. T. ne l'a pas expressément marqué, que l'on ait distingué entre la tradition, c'est-à-dire la transmission d'une croyance, et l'objet de cette croyance elle-même. Ainsi, saint Irénée cite Justin sur la condition actuelle du diable et Papias sur le millénarisme ; « pas plus que l'évêque de Hierapolis (Papias), remarque M. T., l'évêque de Lyon n'a su toujours démêler exactement la provenance de ses renseignements ». Cependant les citations de Justin et de Papias sont-elle fausses ou mal entendues? non. Alors la « tradition » existe bien réellement. Que Justin et Papias se soient trompés, c'est une autre question. Irénée est d'ailleurs le véritable fondateur de cette méthode de démonstration. Elle a été perfectionnée par Tertullien, qui ajoute au principe

de la fidélité des églises apostoliques celui de la certitude dans leur consentement unanime.

Parmi les débats les plus intéressants que M. T. résume dans cette partie, il faut citer celui qui s'est élevé autour des lettres de Denys d'Alexandrie. C'est un exemple excellent de la manière sobre et discrète de l'historien. Les textes et les faits sont brièvement indiqués. Au lecteur de philosopher.

A l'occasion de la controverse apollinariste et des falsifications littéraires des monophysites, j'aurais voulu un renvoi au livre de M. Voisin.

La tradition touche par ses origines aux écritures canoniques. Pour l'historien, il n'y a pas solution de continuité. Il en va autrement du théologien. La question de la canonicité de certains livres se pose à l'un et à l'autre, à l'un comme une question de fait pour l'interprétation correcte des citations postérieures, à l'autre comme une question de droit. Une seule fois, M. T. a effleuré le problème (p. 241), à propos du *Pasteur*, cité par Calliste, contesté par Tertullien. Et précisément Tertullien soulève la question : *Si scriptura Pastoris... diuino instrumento meruisset incidi.* M. T. eût peut-être bien fait de mettre l'accent sur cette réserve.

Je n'irai pas plus loin. Bien des controverses intéressantes remplissent le moyen âge : il suffit de mentionner le *Filioque*, l'adoptianisme, le prédestinatianisme, l'origine de la confirmation, la présence réelle (Ratramne et Bérenger), la confession auriculaire (Alcuin), la valeur de l'absolution, la querelle des images sous Charlemagne. Les deux chapitres sur l'Immaculée Conception, très intéressants, sont d'actualité ; il me semble que certains textes des Pères ont été allégués par des théologiens qui ont confondu la conception active et la conception passive. M. T. n'en parle pas.

Mais il faut s'arrêter. J'en ai dit assez pour faire sentir l'intérêt de ce livre. Avec ses lignes de chiffres, son style gris et uniforme, ses abréviations, il est d'une lecture passionnante. C'est qu'on y est mis directement en présence de la vie. Le plan régulier des théologies de séminaire a nivelé l'histoire, et dans la cervelle ennuyée des jeunes clercs, saint Justin, Lanfranc et Cajétan sont des étiquettes de la même couleur. Ici, nous retrouvons l'écho des inquiétudes, des passions, des tortures où passèrent les âmes et souvent les corps. Le sang a coulé autour de ces abstractions, plus vivantes que bien des hommes. Si le jeune séminariste que je suppose complète par l'histoire ecclésiastique l'étude du livre de M. T. et remet dans leur cadre les argumentations des théologiens, il prendra du passé de sa foi une impression ineffaçable et il pénétrera le présent d'un regard clairvoyant. Dans notre temps, les laïques pieux et les prêtres s'en remettent à l'autorité pour le détail de leurs croyances. C'est une forme de l'indifférence religieuse. Il appartient à d'autres de dire si elle est louable ou si elle doit être combattue. En ce dernier cas, le livre de M. T. rendra service.

J'ai signalé au passage quelques lacunes ou des points contestables. Sans doute, l'auteur n'en est pas responsable. Il ne pouvait pas dire toute sa pensée. J'insisterai plutôt sur les négligences de forme, expressions stéréotypées (« déclarer hautement », « proclamer hautement », « se mettre à l'école de... »), phrases de moule semblable, ponctuations singulières (« voir : saint Épiphane »), épithètes cléricales (le « docte » apologiste), latin mal orthographié. Le grec est correctement imprimé (p. 199, n. 3, μαθήταί, à la pause, a l'accent grave). L'impression est généralement exempte de fautes (p. 53, n. 1, supprimer le point après *Rom* ; p. 66, l. 6, ajouter » ; p. 107, au titre, ajouter § ; p. 123, dernière ligne du texte, « le royaume des cieux » ; p. 132, n. 4, Tertullien ; p. 223, l. 13, lire : *textes* ; p. 233, l. 17, lire : *prédestinatianisme*). M. T. a un certain goût pour les termes dits techniques. Ils sont légitimes quand ils sont nécessaires, mais ne peut-on pas dire « théorie » ou « doctrine des anges », ou, dans un titre, simplement « les Anges » ? *Angélologie*, fabriqué par M. Schwab, comme l'a déjà remarqué M. Perdrizet, *Revue des études grecques*, XVI (1903), p. 51 n., est un mot mal fait ; il faudrait dire *angélogie* comme *idolâtrie*. M. T. emploie souvent *Marialogie*. Je n'ai vu ce terme nulle part ailleurs et c'est un monstre. Le thème des compositions des mots grecs est toujours en *o* ; cf. *morphologie*. Je tiens à ces remarques. Les idées ne sont pas tout dans un livre et la forme importe aux idées. Il ne faut pas abandonner la tradition française. « Bien écrire, c'est bien penser ; c'est éclairer l'âme humaine dans ses dernières profondeurs avec le flambeau de la parole. Une expression forte et neuve, un tour qui peint ont la valeur d'une découverte morale » (S. de Sacy, *Variétés littéraires*, t. II, p. 566). Le bon Sacy, avec son image poncive, exagérait un peu. Mais il faut quelquefois exagérer. Dans un livre d'enseignement surtout et à une époque qui n'a ni le goût ni la patience du détail, gardons-nous de la crasse de l'automobilisme et de la théologie. C'est une réconciliation à laquelle il nous est interdit de travailler.

Je ne veux pas quitter ce livre sans en louer une fois de plus la précision et la solidité. Que M. Turmel se hâte de nous donner le second volume. Pourquoi n'entreprendrait-il pas dans la suite une histoire de la théologie rationnelle? Au lieu de recommencer une histoire du dogme, il aurait produit ainsi une œuvre originale au point d'être unique, utile aux historiens comme aux dogmatistes, appropriée aux habitudes d'esprit et d'enseignement des catholiques.

Paris.

Paul Lejay.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

L'INTRIGUE ROMAINE

DE LA COMPAGNIE DU SAINT-SACREMENT

L'histoire religieuse du XVIIe siècle est loin de nous être connue. Trop d'intérêts plus ou moins respectables, trop de passions en ont jusqu'à présent dissimulé ou troublé les sources. Les partis politiques s'éteignent, les coteries littéraires disparaissent, mais le sentiment religieux ne meurt pas plus chez ses adversaires que chez ses amis. C'est pourquoi nous pouvons aujourd'hui raconter Richelieu et juger Corneille, mais nous n'avons pas encore une histoire du Jansénisme [1] et nous ne faisons que découvrir l'existence de la Compagnie du Saint-Sacrement. Cette mystérieuse association, dont toute la puissance fut fondée sur le secret, n'a commencé de nous être révélée qu'en 1900, par la publication des *Annales* de la Compagnie [2]. M. Raoul Allier, en 1902, M. Alfred Rébelliau, en 1903 [3], ont ajouté aux demi-confidences des *Annales* l'abondante moisson de leurs savantes recherches. M. Rébelliau plus parfaitement dégagé des préoccupa-

1. On peut voir dans SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, 3e édition, 1866, Paris, 6 volumes, et dans M. FUZET, *Les Jansénistes du XVIIe siècle*, Paris, 1876, 1 volume, comment, deux siècles après Arnaud et Saint-Cyran, le parti pris pour et contre a faussé la critique.

2. *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement* par le comte René DE VOYER D'ARGENSON, publiées et annotées par le R. P. Dom BEAUCHET-FILLEAU, 1 vol. 8°, Marseille, 1900. Je citerai les *Annales* d'après cette édition.

3. Raoul ALLIER, *La Cabale des Dévots*, 1 vol. in-12, Paris, 1902.

Alfred RÉBELLIAU, *Un Épisode de l'Histoire religieuse du XVIIe siècle*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet, 1er août, 1er septembre 1903.

tions confessionnelles que M. Allier, a mieux rendu justice aux œuvres utiles de la Compagnie. L'auteur de *La Cabale des Dévots*, dans son ouvrage très solide et généralement très exact, a un peu trop restreint « le complot » à la persécution contre les Protestants. M. Rébelliau s'est mieux souvenu que l'esprit de la Compagnie était universel et s'étendait à toutes sortes d'affaires. Mais ces deux écrivains n'ont pas supposé les ambitions de la Compagnie aussi audacieuses que les découvrent les documents inédits qui vont suivre. Ces quelques pages n'ont d'autre prétention que de compléter sur un point les renseignements de MM. Rébelliau et Allier.

De l'aveu de tous [1], les papiers de familles, les archives publiques et celles des sociétés religieuses gardent bien des secrets sur la Compagnie. Le séminaire des Missions Étrangères est un de ces dépôts signalé dans les *Annales* mêmes. La Compagnie expirante se glorifiait, non sans exagération, d'avoir « enfanté au lit de la mort » ce « cher Benjamin » ; et Voyer d'Argenson déclare avoir déposé là l'histoire de la Compagnie avec les « Mémoires et moyens de la rétablir [2] ». C'est au séminaire des Missions Étrangères que mourut Christophe Du Plessis, baron de Montbard, avocat au Parlement de Paris, l'un des membres les plus zélés de la Compagnie, dont il fut élu supérieur presque continuellement de 1650 à 1664. C'est

1. Rébelliau, *Revue des D. M.*, 1er juillet 1903, page 50, note 1.

2. *Annales*, p. 239. « Le dernier (ouvrage de la Compagnie) c'est le séminaire des Missions Étrangères, qu'elle a considéré comme le cher enfant de sa vieillesse et l'ouvrage le plus spirituel et le plus rempli de foi qu'elle ait jamais entrepris. La plupart de ceux qui le composent et qui le soutiennent aujourd'hui n'en savent point l'origine, mais il suffit qu'elle soit connue de Dieu. » Voir aussi p. 242. Il entre dans le plan apologétique de Voyer d'Argenson, d'attribuer à la Compagnie toutes les œuvres auxquelles ses membres avaient participé. On va voir qu'il faut en rabattre. Sur l'origine du séminaire des Missions Etrangères, voir Adrien Launay, *Histoire générale de la société des Missions Étrangères*, Paris, 1894, tome I.

au séminaire des Missions Étrangères que sont conservées les lettres de Du Plessis à M. de Brisacier[1]. Ces lettres, rapprochées des *Annales*, nous permettent de suivre l'intrigue par laquelle la Compagnie du Saint-Sacrement essaya de surprendre la Cour romaine et d'obtenir du pape une approbation formelle de son existence et de son organisation secrète.

Cette tentative malheureuse est bien avouée dans les *Annales*[2], mais avec tant de précautions, de réticences et... d'inexactitudes, qu'il est impossible d'en soupçonner l'importance[3] et d'en découvrir la trame.

Cependant cette entreprise ne fut pas un médiocre incident de l'existence de la Compagnie. Elle préoccupa au plus haut point ceux qui en furent les témoins ou les agents. C'était en effet une question de vie ou de mort pour cette association.

M. Rébelliau appelle fort justement la Compagnie du Saint-Sacrement « une société secrète catholique au XVIIe siècle[4] ». Elle n'a cessé de réclamer le mystère comme son caractère essentiel, et le seul « moyen d'entreprendre les œuvres fortes avec plus de prudence, de désappropriation de succès, *et moins de contradiction*[5] ».

1. C'est à M. Adrien Launay que je dois la découverte de ces lettres. Elles se trouvent au nombre de six dans les archives du séminaire des Missions Étrangères, volume 114, pages 322 à 325 et 330 à 374 (cotées au recto et au verso); et volume 115, pages 1 à 12, format de 0 m 225 × 0 m 165. L'écriture de Du Plessis à la fois régulière et confuse, ornée et rapide, très liée, donne l'idée d'une nature entreprenante et vaniteuse, raisonneuse et obstinée.

M. Launay qui a classé toute l'énorme collection d'archives des M.-E m'assure que les lettres de Du Plessis sont le seul document de cette collection, relatif à la Compagnie du Saint-Sacrement.

2. *Annales*, p. 24 et 25; 186 et 187.

3. M. Rébelliau a été trompé par les *Annales*. *Revue des D. M.*, 1er juillet 1903, p. 50.

4. *Revue des D. M.*, 1er juillet 1903, p. 51. Voir aussi R. Allier, *la Cabale des Dévots*, chap. II, *Une ligue secrète*.

5. *Annales*, p. 195.

Le secret est la condition nécessaire de toute association qui entend ne donner à son activité « ni bornes ni mesures [1] » et ne laisser ni les particuliers, ni l'État, ni l'Église, vivre en dehors de sa surveillance, de son contrôle et de sa direction. Mais ce secret, surtout dans la société du XVIIe siècle, n'était possible qu'avec la complicité du pouvoir civil et du pouvoir religieux. Il fallait à tout prix obtenir la permission du roi et l'approbation du Saint-Siège. On va voir que cette nécessité n'échappa à la Compagnie ni dans le temps de sa naissance, ni dans celui de sa mort.

I

LES PREMIÈRES TENTATIVES

Dès l'origine, la Compagnie essaya de se mettre à couvert sous une approbation de l'autorité ecclésiastique. Nous n'avons, jusqu'à présent, pour nous faire connaître ses premières démarches, que le récit des *Annales* [2]. Mais cette relation nous révèle à peu près sincèrement les intentions, les manèges et la déception des « Amis ».

Le 6 février 1631, la Compagnie agita la question de faire approuver ses statuts par M. l'archevêque de Paris ; et, pour obtenir plus facilement cette faveur, le 26 mars, elle modifia lesdits statuts et en arrêta une nouvelle rédaction plus conforme aux exigences présumées du prélat. Vaine précaution. L'archevêque accueillit avec froideur les ouvertures de son grand vicaire, Denis le Blanc, et de M. le duc de Ventadour, premier fondateur de la Compagnie. On chargea alors M. de Pichery, maître d'hôtel ordinaire du roi, « de solliciter une lettre de cachet qui fit connaître à M. l'archevêque que Sa Majesté savait

1. *Annales*, p. 196.
2. *Annales*, p. 20 et suivantes.

et approuvait la Compagnie » ; et Louis XIII signa cette lettre à Saint-Germain-en-Laye, le 27 mai 1631. Rien n'y fit. Ni les bonnes œuvres entreprises par la Compagnie, ni l'estime qu'on ne pouvait refuser à des hommes tels que M. de Barrault, archevêque d'Arles, M. de Ventadour et le Père de Condren, ni enfin la recommandation du roi, rien ne put vaincre la répugnance de François de Gondi. Une telle résistance devait s'appuyer sur de fortes raisons. L'auteur des *Annales* s'est gardé de les mentionner, même pour les discuter.

« *Le refus de M. l'archevêque de Paris donna la pensée d'avoir recours au pape*, pour obtenir sa bénédiction et son approbation en faveur de la Compagnie [1] ».

C'eût été un coup de maître et « les amis » comprirent dès lors quel prix il fallait attacher à une reconnaissance officielle de Rome qui eût donné à la Compagnie une existence légitime, une indépendance absolue et une action toute puissante dans l'Église catholique.

« On crut que M. de Brassac (un des premiers membres de la Compagnie) lors ambassadeur à Rome, était un bon moyen pour obtenir cette grâce, et pour y disposer toutes choses. M. l'archevêque d'Arles et le P. de Condren se chargèrent d'en parler au nonce de sa Sainteté [2]. Ce ministre leur donna toutes les bonnes paroles que l'on pouvoit désirer. On lui fit voir la lettre du roi écrite à l'archevêque de Paris [3], et l'on dressa un mémoire du bref que l'on désiroit et qui fut envoyé à M. de Brassac. M. l'abbé de Loyac [4], qui se trouvoit lors à Rome et qui

1. *Annales*, p. 24.

2. Le nonce était Alexandre Bichi, que le pape Urbain VIII créa cardinal le 26 novembre 1633.

3. Cette lettre citée dans les *Annales*, p. 22, devait être souvent mise en avant par la Compagnie.

4. Jean de Loyac prêtre, protonotaire apostolique, conseiller du Roi en ses conseils, son aumônier et prédicateur ordinaire. En 1638, Richelieu empêcha qu'il fût nommé évêque de Toulon. Voir *Annales*, p. 24, note 2.

étoit de la Compagnie, fut prié de solliciter, et sur l'avis qu'on reçut que ce bref avoit été expédié, toute l'assemblée en rendit grâces à Dieu par des messes et par des communions. »

Hélas ! la joie fut de courte durée : la nouvelle fut reconnue fausse.

« Cependant on ne put avoir de copie de ce Bref que le 10e de mars 1633. M. de Pichery fit lecture à la Compagnie d'une lettre qu'il avoit reçue de Rome où ce Bref étoit inséré. Mais l'assemblée *ne le trouva pas conforme à son dessein* et elle pria M. de Pichery d'en parler à M. le Nonce et à M. de Brassac qui étoit de retour à Paris. *On en dressa un nouveau modèle qui fut lu publiquement...* »

L'embarras était si grand qu'on fut sur le point de tenter encore une fois de gagner l'archevêque de Paris. Mais le cardinal de Lyon, Alphonse-Louis Du Plessis de Richelieu, fit connaître que jamais l'archevêque de Paris ne se rendrait à ce qu'on désirait.

« ...Le nouveau modèle du Bref fut envoyé à Rome pour tâcher de l'obtenir. Mais il ne se trouve point parmi les papiers de la Compagnie. On voit seulement que sur les instances de M. l'évêque d'Agde [1] et du directeur auprès d'un cardinal nonce, on reçut quelques indulgences de Rome ; mais elles ne furent pas acceptées par la Compagnie, parce qu'elles avoient été accordées comme pour une Confrérie, ce qui étoit fort éloigné de l'intention que l'on avoit eue sur ce sujet [2]. »

Ainsi la Compagnie avait osé dicter à la chancellerie romaine les termes dans lesquels elle prétendait être officiellement reconnue ; et, déçue par la prudente et

1. François Fouquet, frère du surintendant.

2. *Annales*, p. 25. Voir le spirituel récit, — un peu passionné, — de M. R. Allier, p. 48 et 49.

bénissante réserve de Rome, elle repoussait la qualité de confrérie et les indulgences. Le procédé de la cour romaine était sans doute dépourvu d'intention ironique ; mais le dépit qu'il causa aux dévots ne laisse pas de lui donner un air plaisant.

Un si médiocre succès découragea pour longtemps la Compagnie de solliciter l'approbation du Souverain Pontife.

Cependant, à mesure qu'elle grandissait, qu'elle étendait ses ramifications, qu'elle développait son activité dans l'État et dans l'Église, la nécessité d'une reconnaissance officielle, par l'autorité suprême, devenait plus impérieuse et plus évidente.

Pour tenter une seconde fois cette négociation difficile, pour solliciter le pape d'approuver une société dont on ne lui confierait pas le secret, il fallait un homme d'une hardiesse et d'une habileté assez peu communes. La Compagnie le rencontra en M. Du Plessis de Montbard.

Ce gentilhomme bourguignon avait toutes les qualités nécessaires pour conduire, s'il eut été possible, la Compagnie du Saint-Sacrement à la haute destinée qu'elle ambitionnait. Modeste avocat au Parlement, quoiqu'il passât près de ses amis pour un homme éloquent [1] et pour « l'un des plus beaux esprits de son temps », il laissait les Patru et les Lemaître couper tous les lauriers au barreau et à l'Académie. Son tortil de fraîche date [2] — il avait

1. *Annales*, p. 118 et 123.

2. Voici quelques renseignements extraits des *Archives départementales* de la Côte-d'Or, que je dois à l'obligeance de M. Em. Debrie.

La terre et baronnie de Montbard faisait partie de la succession vacante de César-Auguste de Bellegarde, baron de Termes et de Montbard, premier gentilhomme de la chambre du roi, mise en décret ; un arrêt du Parlement de Paris (23 mars 1638) l'adjuge à Christophe Du Plessis, qui la reprit de fief le 17 avril 1638, obtint le 14 août 1640 un autre arrêt du Parlement, lui donnant délai jusqu'à la Saint-Martin

acheté la baronnie de Montbard en 1638, — ne pouvait attirer l'attention du Ministère, comme l'eût fait la noblesse d'un duc de Ventadour ou d'un prince de Conti. Ce « parfait célibataire », sans attache de famille, très soigneux de ses affaires privées et fort adonné à la dévotion, pouvait aller par le monde, passant inaperçu et gardien fidèle d'un grand secret.

pour fournir dénombrement de sa seigneurie, parce qu'il est nouveau possesseur et a trouvé les titres perdus ou égarés et les droits contestés ; donne ledit dénombrement par acte fait à Paris le 29 novembre 1640 et le même jour par-devant les notaires de Saint-Vaast et Detroyes, donne procuration à Me Chotard, procureur à la Chambre des Comptes de Dijon, à fin de présenter le dénombrement à ladite Chambre, ce qui eut lieu le 16 décembre (*Archives départ.*, B. 10.740).

Christophe Du Plessis demeurait alors à Dijon, rue Traversière, paroisse de Saint-Cosme. Après la reprise de fief, Chotard, en son nom, avait présenté requête à la Chambre des Comptes pour obtenir extrait de tous actes de reprises de fief comme aussi de tous titres de contrat et autres concernant sa seigneurie, le 8 mai 1638 (B. 1261).

Il dut avoir plus d'une difficulté pour reconnaître ses droits et ses charges. Ainsi on a une requête du maire et échevin de Montbard à la Chambre des Comptes, pour obtenir extrait des titres prouvant leur droit d'usage sur le bois du Grand-Jailly, 24 janvier 1639 (B. 1261).

Le 3 octobre 1649, Christophe est à Nantes et par devant les notaires Bruneau et Jumeau il constitue procureur pour donner en bail des biens de sa seigneurie (E. 1108).

Le 23 octobre 1654, par-devant Hugues Passerat, notaire à Semur, Josias Guenard, bourgeois de Paris, commissaire ordinaire de Martillerie, demeurant rue de Vaugirard, paroisse Saint-Sulpice, procureur de Du Plessis, cède pour six ans à deux marchands de Montbard le revenu de la seigneurie (sauf quelques réserves), moyennant une somme annuelle de 3600 livres (B. 1261).

Les 7 mars et 10 juin 1671, Christophe est à Paris où il approuve des contrats passés avec des métayers (E. 1108).

Par testament olographe du 1er novembre 1671 reconnu par les notaires Lange et Carnot de Paris, le 7 mai 1672, il institue son légataire universel Philippe Aubery, demeurant rue des Petits-Champs, paroisse Saint-Eustache, qui reprend le fief le 7 mai 1672 et donne le dénombrement le 11 juin (B. 10819).

En 1682, un arrêt du Conseil réunit la baronnie au domaine ; elle fut engagée le 30 décembre 1718 à Benjamin Leclerc, seigneur de Buffon, père du naturaliste.

Mais cet homme appartenait à la génération qui connut Condé et Richelieu, Vincent de Paul, Pascal et Corneille et qui vit poindre les premiers feux du génie de Bossuet. Comme les âmes de son temps, Du Plessis fut épris, à sa manière, de gloire et de vertu. Devenu baron de Montbard à deniers comptants, il prétendit à une autre noblesse. Quand il eut découvert dans la Compagnie du Saint-Sacrement une puissante association qui ne se proposait rien moins que « d'empêcher tout le mal et de procurer tout le bien [1] », il se jeta corps et âme dans une si sublime entreprise. Il y dépensa, sans compter, son temps, ses revenus et toutes les ressources d'un esprit audacieux et avisé, d'une volonté puissante et tenace. Ayant « en éminent degré le don du succès [2] », capable d'une activité extraordinaire, c'est lui qu'on chargeait et qui se chargeait de toutes les œuvres délicates et difficiles. Nous le voyons rendre de grands offices aux religieuses Bernardines du Sang Précieux, procurer une maison aux prêtres irlandais ; négocier une entreprise commerciale pour faciliter le transport de l'évêque d'Héliopolis en Chine, travailler à la fondation et à l'entretien du Magasin général, de l'Hôpital général, des Incurables, de l'hôpital de Sainte-Reine, des compagnies charitables dans les grandes paroisses de Paris [3].

Les affaires temporelles ou charitables ne l'absorbaient pas. Il faisait à ses frais la visite des Compagnies de province, rédigeait des mémoires sur l'esprit de la Compagnie [4], s'efforçait d'organiser, de plus en plus fortement, cette Compagnie, dont nous le retrouvons supérieur en 1650, 1655, 1656, 1659, 1661, 1664.

Cette continuité dans la direction de la Compagnie lui

1. *Annales*, p. 118.
2. *Annales*, p. 123.
3. *Annales*, p. 147, 163, 168, 170, 172, 174, 175.
4. *Annales*, p. 118, 193, 203.

permettait d'en connaître mieux que personne la situation et d'en défendre avec suite les intérêts. Il la savait surveillée avec une hostilité de plus en plus dangereuse par Mazarin. Ce péril le porta, sans doute, à chercher un appui du côté de l'autorité ecclésiastique. Mais, instruit par l'échec de 1633, il se garda de solliciter de nouveau la cour de Rome, avant de s'être ménagé des intelligences dans la place.

M. de Bagni [1] avait été nommé en 1644 nonce du pape Innocent X à Paris. C'était un homme pieux, qui descendait de carrosse pour accompagner le Saint-Sacrement [2], et présidait volontiers les processions et les fêtes de Saint-Sulpice [3]. Il ne craignit pas, en 1645, de se mettre en avant pour défendre M. Olier contre ses ennemis. Le zèle sincère de ce prélat le désignait à la Compagnie, pour être l'intermédiaire de nouvelles démarches auprès du pape. On s'appliqua donc à gagner sa confiance et ses sympathies, en lui faisant connaître les œuvres de piété et de charité de la Compagnie, sans lui en dévoiler l'organisation secrète.

1. Nicolas Guido Bagni, fils de Fabrice, marquis de Montebello et de Laure Colonna, né en 1584 près de Rimini, marié à Théodora de Gonzague. A la mort de sa femme, il embrassa l'état ecclésiastique, devint archevêque d'Athènes, nonce en France, du 7 mai 1644 jusqu'en décembre 1657 ; fut créé cardinal du titre de Saint-Eusèbe et évêque de Sinigaglia le 9 avril 1657 et mourut à Rome le 23 août 1663. Cf. la note incomplète des *Annales*, p. 93.

2. *Annales*, p. 185.

3. Faillon, *Vie de M. Olier*, tome I, p. 563 et tome II, p. 44, 194, 197, 213. *La vie et les Écrits de saint Vincent de Paul*, Paris, Dumoulin, 1 vol. in-8° ; voy. surtout les vol. I, p. 363, II, p. 89, VI, p. 46 et VII, p. 467. La maison actuelle des prêtres de la Mission à Monte Citorio a été bâtie sur un terrain cédé en 1659 par le cardinal de Bagni « à un prix moindre que sa juste valeur ». Lettre de M. Vincent à Bagni du 12 sept. 1659. Il est fort regrettable pour l'honneur de M. Vincent et pour le public que ce recueil des lettres et des conférences du fondateur de la Mission n'ait pas été mis dans le commerce. Il y en a un exemplaire à la Bibliothèque nationale.

Le lieu de réunion officiel était le couvent des capucins de la rue Saint-Honoré [1]. « Le 28e de mai (1645), M. de Bagni, archevêque d'Athènes et nonce du pape, y fit sa première entrée et y fut reçu avec une extrême joie de tous les confrères. Il n'y vint qu'avec un missionnaire esclavon de sa suite, et MM. de Ventadour et de la Bénhardière [2], qui lui servoient d'introducteurs, furent à sa descente de carrosse, et lui firent cortège jusqu'à la porte de la salle, où il fut reçu par M. l'évêque de Grasse [3] et le supérieur qui lui fit compliment de la part de la Compagnie et le conduisit dans son fauteuil. On l'avoit un peu plus avancé que les chaises des évêques et des premiers officiers, pour marquer le rang qu'il devoit tenir par dessus tous. Il y demeura jusqu'à la fin de l'assemblée qu'il termina en faisant lui même les prières accoutumées. Il fut reconduit à son carrosse par tous ceux qui l'avoient reçu d'abord, avec MM. de Ventadour et de la Bénhardière, et ils le virent tous partir en lui faisant une profonde révérence. [4] »

La minutie du procès-verbal montre l'importance que la Compagnie attachait à l'événement; mais le vide du cérémonial témoigne du caractère de la séance à laquelle on fit assister le nonce. Ce dut être ce que les francs-maçons appelleraient une tenue blanche. La suite va du reste nous faire connaître sous quel jour la Compagnie voulut se révéler au représentant du Souverain Pontife. On jugera s'il pouvait y voir autre chose qu'une association de piété et de charité.

1. *Annales*, p. 12.

2. « Très probablement Guillaume Caillot, sieur de la Benhardière, qui fut un des chapelains de Monsieur, duc d'Orléans, frère de Louis XIV » ; note de Beauchet-Filleau, *Annales*, p. 93.

3. Antoine Godeau, membre de l'Académie française, évêque de Grasse en 1636, mort en 1672.

4. *Annales*, p. 93.

« Le nonce, qui depuis a été cardinal et qui étoit homme de grande vertu, témoigna une grande satisfaction de l'ordre qu'il avoit vu dans l'assemblée et de la conduite qu'on y gardoit, et quand quelqu'un des confrères l'alloit visiter, il se recommandait toujours aux prières de la Compagnie [1]. »

Et voici avec quel fracas la Compagnie s'empressait de répondre au désir de son Excellence.

« Entre autres, le 22eme de septembre de la même année (1645), il chargea le directeur de lui recommander et à toutes celles des provinces de prier Dieu pour les nécessités de l'Église persécutée par le Turc [2], et la Compagnie l'assura de ses respects et de ses obéissances par le même directeur. Mais parce qu'elle étoit fort circonspecte à s'engager pour les choses qui regardoient le public et dans les affaires générales, elle remit à l'assemblée des officiers l'examen de cette proposition, pour régler de quelle sorte elle devroit se conduire. Les officiers en délibérèrent et le 2e de novembre, il fut résolu que chacun des ecclésiastiques diroit la messe et que tous les laïques communieroient pour le bien général de l'Église ; que l'on feroit un jeûne pour rendre cette dévotion plus méritoire ; qu'en cette vue on délivreroit un prisonnier et que l'on feroit quelques autres bonnes œuvres ; et que pendant que les besoins de l'Église dureroient, on ajouteroit aux prières ordinaires une oraison particulière pour ce sujet, dont on avertit toutes les Compagnies, afin de se conformer à cette résolution [3]. »

Par cet empressement à prescrire dans tout le royaume et à multiplier les œuvres pies aux intentions du pape, la Compagnie, non seulement se créait un titre à la gratitude du Saint-Siège, mais se donnait un air d'agir en

1. *Annales*, p. 94.
2. Il s'agit du siège de Candie.
3. *Annales*, p. 94.

société officiellement reconnue par le Souverain Pontife. C'était le but constamment poursuivi par elle. C'est pourquoi elle renouvelait de temps en temps ses démonstrations et ses démarches près du nonce, sans toutefois l'admettre dans ses rangs. Bagni était si peu affilié à la Compagnie, qu'il n'y reparut, pour la deuxième fois, qu'après un intervalle de sept années, le 18 juillet 1652.

« Et suivant l'ordre qu'il avoit reçu de Rome, il lui donna son approbation au nom de Sa Sainteté [1]. »

Cette approbation verbale n'était évidemment qu'une bénédiction apostolique, par laquelle Rome répondait à une nouvelle sollicitation. Ce fut tout ce qu'on put obtenir d'Innocent X.

Mais le 7 avril 1655, Fabio Chigi, secrétaire d'État, devenait pape sous le nom d'Alexandre VII. « La Compagnie témoigna une grande joie de l'élection » de ce pontife [2] qui avait été nonce à Paris et dont la piété austère et singulière était assez connue [3]. Du Plessis était alors supérieur. Il ne perdit pas de temps et pria M. de Bagni de faire connaître à Rome le dévouement de la Compagnie, non seulement au Saint-Siège, mais à la personne même du pontife. Au lieu de l'approbation désirée, voici à quel résultat aboutit cette troisième démarche.

Le 26 novembre 1655, « M. de Burlamaqui apporta à la Compagnie, de la part de Monsieur de Bagni, nonce apostolique, une lettre que le secrétaire d'État du pape Innocent X lui [4] écrivoit par ordre de Sa Sainteté. Ce secrétaire

1. *Annales*, p. 130.
2. *Annales*, p. 150.
3. Non seulement il pratiquait les macérations corporelles, mais il avait fait placer son cercueil dans sa chambre et buvait dans une coupe en forme de crâne orné de sentences sur l'éternité. Cf. Pallavicini, *Hist. du Concile de Trente*, l. 24.
4. Innocent X était mort dans la nuit du 6 au 7 janvier 1655. L'erreur du rédacteur des *Annales* vient sans doute de ce qu'Alexandre VII, Fabio Chigi, avait été secrétaire d'État de son prédécesseur.

témoignoit au nonce l'estime que le pape faisoit de la Compagnie du Saint-Sacrement, et qu'il la remerçioit des prières qu'elle avoit faites pour sa santé dans sa dernière maladie. M. Du Plessis-Montbard fit la lecture de cette lettre et fut chargé de la reporter à M. le Nonce, de le remercier des bons offices qu'il avoit rendus à la Compagnie, de le supplier de témoigner à Sa Sainteté qu'elle était très reconnaissante de ses bontés, de demander en même temps à M. le Nonce la grâce de laisser à la Compagnie l'original de sa lettre, pour la conserver soigneusement comme un gage précieux et un monument perpétuel de l'affection paternelle de Sa Sainteté envers la Compagnie. Cependant, on en prit copie que l'on fit transcrire dans le registre [1]. »

Ces remerciements, portés par un fonctionnaire de la nonciature, quoi que fît la Compagnie pour en grossir l'importance, étaient loin de combler ses vœux et de répondre à ses besoins. Sans doute, M. de Bagni, insuffisamment instruit du secret, ne savait pas assez bien présenter les choses pour provoquer la parole qu'on attendait du pape. Enfin qui sait si Rome, informée par d'autres voies, n'apportait pas une prudence très réfléchie à autoriser une association si mystérieuse ? Dès 1653, on avait prescrit « que personne ne parleroit à son directeur de ce qui se passoit dans la Compagnie, pour prendre conseil de lui, touchant ses pratiques, de peur d'en découvrir le secret, et de rapporter dans l'assemblée un esprit particulier et prévenu [2]... » Cette défiance à l'égard du directeur et, pour parler net, des ordres religieux, était vraisemblablement fondée sur l'expérience des « Amis » et payée de retour ; mais cela même rendait le succès plus difficile. Créer en France un pouvoir occulte, presque

1. *Annales*, p. 156.
2. *Annales*, p. 138.

tout puissant, à l'insu de l'autorité civile, de l'épiscopat et des ordres religieux, c'était déjà un tour de force ; c'en eût été un autre, d'obtenir de Rome une approbation sans l'aveu d'aucune de ces puissances. Les artifices de M. Du Plessis n'y réussissaient pas, même appuyés de la bonne foi de M. de Bagni.

Mais ce que Bagni, nonce à Paris, ne pouvait faire, peut-être Bagni, cardinal résidant à Rome, parviendrait-il à l'accomplir. Sa légation prit fin au commencement de 1657. Il fut rappelé à Rome et créé cardinal le 9 avril 1657. Or les *Annales* nous apprennent que le pieux prélat « se ressouvenant avec estime de la Compagnie de Paris, désira d'en établir une pareille dans Rome. Il en écrivit à ses amis particuliers, qui, de la part de la Compagnie, firent une réponse fort civile. Mais par la raison de prudence, on ne jugea pas qu'il fût à propos d'exécuter ce dessein avec participation de la Compagnie [1]. »

Nous saisissons ici les petites habiletés de la Compagnie et du rédacteur des *Annales*. Voyer d'Argenson rapporte la lettre de M. de Bagni à l'année 1659. Il ne pouvait ignorer que la lettre du cardinal était de 1657. Nous en avons une preuve dans la deuxième lettre de Du Plessis, datée du 2 août 1657, où le supérieur de la Compagnie écrit à Brisacier : « Il importe aussi que vous traittiez l'affaire avec Monseigneur de Bagny ». A la date du 13 février 1660, Du Plessis écrit encore à Brisacier : « La lettre de Monseigneur de Bagny estant faite il y a plus de deux ans [2]. ». L'erreur des *Annales* ne me paraît pas involontaire. Ce déplacement de date tend à faire croire au lecteur qu'il n'y eut qu'une tentative pour créer une Compagnie à Rome, et que l'idée en venait de Bagni. Or il y eut deux essais, l'un en 1657 et l'autre en 1659, tous deux œuvres de Du Plessis.

1. *Annales*, p. 186.
2. *Archives des Missions Étrang.*, vol. 114, p. 338 et 339.

Voici comment se fit la première tentative. Le 1er décembre 1656, Du Plessis, en qualité de supérieur, alla voir le nonce qui s'entretint avec lui de son prochain retour à Rome [1]. Quelques mois après, le 9 avril 1657, Bagni était créé cardinal. Du Plessis lui écrivit aussitôt « une depesche assez exacte », où, sans lui parler de la Compagnie, il rendait compte des œuvres charitables entreprises par les Amis et où il demandait la bénédiction du Saint-Père, « pour agir avec plus de grâce » dans ses emplois. Alexandre VII informé par Bagni, fit traduire la lettre de Du Plessis en italien et la fit lire dans la congrégation de la Propagation de la Foi. Il se renseigna près du nonce sur Du Plessis, à qui il envoya, par son représentant à Paris, sa bénédiction et ses encouragements [2]. Du Plessis prit occasion de ses remerciements à Bagni pour lui parler de la Compagnie, et le cardinal exprima sans doute alors le désir de voir une Compagnie se fonder à Rome.

Par une heureuse rencontre, que la prévoyance de Du Plessis avait sans doute préparée, un des plus zélés membres de la Compagnie, M. de Brisacier était alors à Rome. Frère du célèbre jésuite Jean de Brisacier, l'auteur du *Jansénisme confondu*, [3] Laurent de Brisacier [4] était né à Blois le 2 août 1609, de Roland de Brisacier trésorier général de France établi à Bourges, et de Françoise du Laurens. Aumônier du roi, conseiller d'État, abbé de

1. *Annales*, p. 165.
2. *Archives des Missions Étrangères*, vol. 114, p. 338 et 339.
3. *Le jansénisme confondu dans l'Avocat du sieur Callaghan, par le P. Brisacier de la Compagnie de Jésus, avec la défense de son sermon fait à Blois, le 29 mars 1651, contre la réponse de Port-Royal*, chez Florentin Lambert au cloître des Jésuites, devant Saint-Paul ; Paris 1651. Cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, III, 8.
4. *Mémoires de la Société des sciences et lettres de Loir-et-Cher*, 30 juin 1902 ; *Une famille Blésoise : les de Brisacier*, par M. André Rebsomen.

Notre-Dame de Flabémont (diocèse de Toul), doyen de Saint-Sauveur de Blois, ce fut lui que Du Plessis chargea de fonder à Rome la Compagnie que Bagni souhaitait d'y voir prendre vie. Entreprise délicate et de grande importance. Il s'agissait de traiter l'évêque de Rome comme les évêques de France, d'établir avec son aveu, sous son approbation, une société dont il ne devait pas connaître le secret. L'approbation du Souverain Pontife, non seulement eût mis la Compagnie à l'abri des coups de Mazarin, mais eût ouvert à son activité et soumis à son influence le champ illimité de l'Église universelle.

On ne croirait peut-être pas que ce rêve audacieux ait été fait, si les lettres de Du Plessis n'en gardaient le témoignage. Il faut donc lire ces lettres, encore que la prose de Du Plessis n'ait pas la grâce légère des Provinciales et qu'elle soit plus proche parente du style de Guez de Balzac que du style de Pascal. Ce sont du reste lettres d'affaires, fort loin d'avoir été écrites pour le public, tracées à la hâte, où les mots du vieux temps heurtent parfois les termes de basoche, où une syntaxe un peu broussailleuse recèle une pensée toujours préoccupée de dissimulation, où enfin le ton onctueux et les citations édifiantes rappellent le mot de La Bruyère : « La dévotion et la géométrie ont leur façon de parler ou ce qu'on appelle les termes de l'art : celui qui ne les sait pas n'est ni dévot ni géomètre [1] ». Mais si ces lettres ne sont pas une œuvre d'art, elles sont un document : c'est pourquoi il a paru loyal et utile de les publier dans leur entier.

Cossé le Vivien.

JULES CROULBOIS.

1. LA BRUYÈRE, *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, chap. XIII *De la Mode*.

LA CONTROVERSE SEMIPÉLAGIENNE

I

SAINT AUGUSTIN ET LA CONTROVERSE SEMIPÉLAGIENNE [1]

Pendant que saint Augustin était occupé à écraser Julien sous le poids de ses volumineuses réfutations, il vit tout à coup se dresser devant lui des adversaires inattendus. Des hommes vénérables, qui étaient aussi fermement attachés que lui au dogme du péché originel, et qui l'avaient admiré tant qu'il s'était borné à défendre, contre les attaques des pélagiens, la croyance traditionnelle, furent effrayés des résultats obtenus par la logique impitoyable du docteur d'Hippone. Ils estimèrent que, sous prétexte d'affermir le dogme de la chute, le grand évêque sacrifiait la nature et ils jetèrent un cri d'alarme. Pour bien comprendre cette opposition, il importe de pénétrer plus profondément dans la doctrine augustinienne relative à la condition de l'homme déchu.

D'après l'auteur de l'*Enchiridion*, le libre arbitre, ainsi qu'on se le rappelle, a reçu de la faute d'Adam une blessure si profonde que, laissé à lui-même, il est voué au mal. Pour accomplir le bien et même pour le vouloir, il a besoin d'une grâce qui le retourne et le transforme. Cette grâce libératrice n'est accordée qu'à la foi ; d'où il suit que les actes des infidèles sont mauvais, même quand ils ont les apparences de la vertu. Or, où est le principe de la foi? En Dieu ou dans l'âme humaine? Dans le secours divin, ou dans le libre arbitre? Augustin, qui pendant

1. Voir *Revue* VII (1902), p. 216 et suiv.

quelque temps, s'était représenté l'adhésion du chrétien aux vérités révélées comme le fruit du libre arbitre, avait, de bonne heure, renoncé à ce sentiment. Aussi, il redit fréquemment que la foi n'est pas l'œuvre de la volonté, mais qu'elle est l'œuvre de Dieu, qu'elle nous est donnée par la libéralité divine, qu'elle est une grâce. « Il reste, lisons-nous dans la *Lettre à Sixte*, que l'on doit attribuer la foi, non pas au libre arbitre dont les pélagiens sont si fiers, ni à des mérites précédents..., mais à la bonté de Dieu toute seule. Elle est une grâce que nous n'avons rien fait pour mériter..., car tout ce qui n'est pas fait par la foi est péché[1]. » Dès lors, deux questions se présentent : à qui est accordée la grâce de la foi, et quel est son mode d'action.

Le second de ces problèmes, on va le voir à l'instant, donne la clef du premier : lui-même trouve sa solution dans la théorie augustinienne du libre arbitre. La volonté serait capable de quelque bien ,si elle pouvait s'approprier elle-même le secours de Dieu et lui donner son consentement. Aussi, saint Augustin a soin de nous prévenir que la grâce de la foi n'est pas offerte à notre libre arbitre, mais qu'elle crée en nous le consentement lui-même. « La grâce, lisons-nous dans le *De praedestinatione sanctorum*, n'échoue point quand elle se heurte à un

1. *Ep.* 194. 9 : « Restat... ut ipsam fidem non humano, quod isti extollunt tribuamus arbitrio, nec ullis praecedentibus meritis... sed gratuitum donum Dei esse fateamur... Opera quippe bona fiunt ab homine ; fides autem fit in homine sine qua illa à nullo fiunt homine. Omne enim quod non est ex fide peccatum est. » — Voir encore *ibid.*, n. 12. — *Ep.* 217. 12 : « Quapropter, ut in Deum credamus et pie vivamus, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei ; non quia velle non debemus et currrere ; sed quia ipse in nobis et velle operatur et currere. » — *Ep.* 184. 4 : « Opera ex gratia, non ex operibus gratia, quoniam fides quae per dilectionem operatur nihil operaretur, nisi ipsa dilectio Dei diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum sanctum... nec ipsa fides esset in nobis, nisi Deus unicuique participaretur mensuram fidei. »

cœur endurci, car elle est précisément donnée pour faire disparaître cet endurcissement [1]. » Et, dans l'*Enchiridion*, le saint docteur s'indigne contre ceux qui refuseraient à Dieu le pouvoir de retourner, à son gré, la volonté humaine [2].

Par définition même, la grâce de la foi est toujours suivie d'effet et, selon une formule du *De correptione*, « elle mène la volonté d'une manière infaillible autant qu'irrésistible [3] ». D'où vient donc que tous n'ont pas la foi? Saint Augustin va au-devant de notre question et nous donne de ce fait des explications aussi précises que nous pouvons le souhaiter. « Si Dieu, dit-il, avait voulu amener au Christ ceux qui regardent la foi comme une folie, ils seraient venus eux-mêmes sans aucun doute... La foi, tant à ses débuts qu'à son couronnement, est un don de Dieu et, à moins de se mettre en opposition avec les déclarations les plus nettes des saintes Écritures, on doit admettre que ce don n'est pas accordé à tous [4]. » Donc, d'après l'auteur de l'*Enchiridion*, la grâce de la foi et, par voie de conséquence, la grâce nécessaire pour faire le bien, ne sont pas accordées à tous indistinctement, elles sont réservées à un certain nombre de privilégiés. Cette assertion n'est pas sans soulever cer-

1. *De praed.*, 13 : « Haec itaque gratia quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respicitur. Ideo quippe tribuitur ut cordis duritia primitus auferatur. »

2. *Enchirid.*, 98 : « Quis porro tam impie desipiat ut dicat Deum malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere ? »

3. *De correpl.*, 38 : « Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur. » La leçon « inseperabiliter » qu'on lit quelquefois ne donne aucun sens et est manifestement fautive. La leçon « insuperabiliter », a du reste pour elle la plupart des manuscrits.

4. *De praed.*, 16 : « Fides igitur et inchoata et perfecta donum Dei est : et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari omnino non dubitet qui non vult manifestissimis sacris Letteris repugnare. »

taines difficultés. Avant de dire comment Augustin les résout, voyons d'abord sur quoi repose son assertion.

Nous connaissons déjà l'une des preuves auxquelles il fait appel. Elle est tirée de la nature même de la grâce, ou si l'on veut, de la condition du libre arbitre de l'homme déchu. Vouée au mal, notre volonté, pour se tourner au bien, a besoin d'un secours qui crée en elle le consentement et triomphe de l'endurcissement du cœur en le faisant disparaître. Or, tous les hommes n'ont pas la foi. A cette première preuve s'ajoutent deux autres empruntées, l'une à l'Écriture, l'autre à l'expérience. Dieu n'a-t-il pas dit : *Miserebor cujus misertus ero?* N'a-t-il pas dit également: *Jacob dilexi, Esaü autem odio habui?*[1] N'a-t-il pas ainsi hautement proclamé qu'il ne laisse pas sa grâce s'égarer indistinctement sur tous les hommes, mais qu'il la dirige exclusivement sur les âmes qui ont ses préférences? Et, quand le plan divin ne serait pas consigné dans l'Écriture, l'expérience ne suffirait-elle pas pour nous le faire connaître? Voici deux enfants qui viennent au monde : l'un d'eux reçoit le baptême ; puis, emporté par la maladie, il quitte la terre pour faire son entrée dans le royaume du ciel. L'autre meurt, avant qu'on ait pu matériellement le baptiser, et il est précipité dans l'enfer. Comment expliquer ce fait? Quand on s'occupe de la damnation des adultes, on se rabat volontiers sur leurs mauvaises dispositions et l'on conclut qu'ils ont méprisé les grâces qui leur étaient offertes. Mais cet expédient ne trouve ici aucune explication, et il faut bien admettre que Dieu veut exclure du ciel un certain nombre d'enfants[2].

Mais il est dit dans l'Écriture que Dieu veut le salut de tous les hommes. Comment expliquer ce texte, si l'on

1. *Enchirid.*, 98.
2. *De praedest.*, 23 : «... Ubi venitur ad parvulos... omnis deficit praecedentium gratiam Dei humanorum assertio meritorum. »

admet que la grâce nécessaire pour faire le bien n'est pas donnée à tous? Et d'ailleurs, Dieu peut-il, sans violer les règles de la justice, refuser à ses créatures les moyens indispensables pour échapper à l'enfer? Augustin n'a pas de peine à résoudre ces deux objections. Il nous apprend que le texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, n'attribue aucunement à Dieu la volonté de sauver tous les hommes et il en propose trois interprétations particularistes[1]. Quant à la difficulté tirée des exigences de la justice, il lui suffit, pour la faire disparaître, de rappeler la faute d'Adam et le triste héritage que le père de la grande famille humaine a laissé à tous ses descendants. Sans doute le Créateur manquerait à la justice, s'il condamnait à l'enfer des innocents. Mais nous ne sommes pas des innocents. Selon une expression chère à Augustin, la pâte dont nous sommes pétris est une pâte de péché[2]. *Massa perditionis*, *massa peccati*, *massa vitiata*, *massa irae*, ces expressions, et d'autres encore, reviennent à chaque instant sous la plume du saint docteur et lui servent à désigner le genre humain[3]. Nous naissons pécheurs, et, comme tels, nous sommes, de droit, condamnés à l'enfer. Si Dieu nous avait abandonnés tous

1. Voir *Revue*, V (1900), p. 394 et *Histoire de la théologie positive*, p. 103.

2. Tel est bien le sens du mot « massa » sous la plume de saint Augustin, comme le prouve ce synonyme qu'on rencontre dans le *De correptione*, 12 : « (ceux qui ne sont pas prédestinés) non sunt ab illa *conspersione* discreti quam constat esse damnatam. »

3. *Ad Simplic.*, *I.*, qu. 2. 16, 17 : « Sunt igitur omnes homines...una quaedam massa peccati supplicium debens divinae summaeque justitiae ...cum et ille cui subvenit et ille quem deserit ex eadem massa sint peccatorum. » *Ibid.*, n. 20 : « Tunc facta est una massa omnium, veniens de traduce peccati et de poena mortalitatis. » — *De* 83 *quaest*, qu. 68, 3 : « Omnes una massa luti facti sumus quod est massa peccati. » — *De actis cum Felice*, II. 12 : « Quia enim Adam peccaverat, et omnis illa massa peccati maledicta erat... » — *Sermo* 27. 12 : « Una erat massa perditionis ex Adam, cui nonnisi supplicium debebatur : facta sunt vasa inde in honorem ex eadem massa. »

à notre triste sort, nous n'aurions eu aucune réclamation à faire. Dès lors la question n'est plus de savoir pourquoi tous les hommes ne sont pas sauvés, mais, au contraire, pourquoi tous ne sont pas damnés. Or, ramené à ces termes, le problème de la prédestination est singulièrement simplifié. « Si personne n'était délivré, lisons-nous dans le *De correptione*, aucune plainte ne pourrait être formulée contre le juste jugement de Dieu. Une grande grâce est donc faite aux privilégiés qui sont séparés de la foule des damnés [1]. » Et, ailleurs, Augustin nous explique que, si tous les hommes avaient été précipités dans l'enfer comme ils le méritaient, nous eussions ignoré la miséricorde divine ; il ajoute que nous n'aurions pu mesurer la grandeur de cette même miséricorde si le pardon avait été universel ; il montre au contraire que l'économie actuelle, grâce au contraste qu'elle présente, permet aux élus d'apprécier le privilège dont ils ont été l'objet [2].

On le voit, Dieu ne fait pas tort à ceux qu'il laisse dans la *massa perditionis*, puisqu'il les traite selon leurs mérites, ou, si l'on veut, selon les mérites du chef et du représentant de l'humanité entière. Ce n'est donc pas dans le particularisme de la grâce libératrice qu'est le mystère de l'élection [3]. Mais d'après quelles règles se fait le triage des élus et des réprouvés? Par quels principes

1. *De correpl.*, 28. Voir encore *de praedest.*, 16 : « Cur autem non omnibus detur, fidelem movere non debet qui credit ex uno omnes esse in condemnationem, sine dubitatione justissimam, ita ut nulla Dei esset justa reprehensio, etiamsi nullus inde liberaretur. »

2. *Ep.* 194. 5 : « Si enim omnis homo liberaretur, utique lateret quid peccato per justitiam debeatur ; si nemo, quid gratia largiretur. » *Ad Bonif.*, II, 15 : « Nec beneficium quod quibusdam gratis tribuitur appareret, nisi Deus aliis ex eadem massa pariter reis justo supplicio condemnatis quid utrisque deberetur ostenderet. »

3. Noter ce mot du *De praed.*, 16 cité plus haut : « Fidelem movere non debet. »

le Créateur se laisse-t-il guider quand il sépare les « vases d'honneur » des « vases d'ignominie », quand il laisse tel homme dans la *massa perditionis* et quand il en tire tel autre? C'est là qu'est le mystère insondable. « Ne me demandez pas, s'écrie Augustin, d'où vient que celui-ci est sauvé et que celui-là ne l'est pas? Je ne suis qu'un homme, je vois les profondeurs de la croix, je ne les sonde pas. Je tremble, je ne scrute pas. Les desseins de Dieu sont impénétrables et ses voies sont cachées. Je ne suis qu'un homme, vous n'êtes que des hommes · *O homo, tu quis es qui respondeas Deo!* [1] » Pour nous consoler, l'auteur de *l'Enchiridion* nous apprend qu'au ciel nous aurons le secret de la mystérieuse énigme : « Alors, dit-il, nous comprendrons que, de deux enfants, l'un devait être pris, au nom de la miséricorde, tandis que l'autre, au nom de la justice, devait être abandonné... Nous comprendrons pourquoi l'un a été préféré à l'autre, bien qu'ils fussent tous dans le même cas. Nous comprendrons enfin pourquoi les miracles n'ont pas été accomplis devant des hommes qui, s'ils en avaient vu, auraient fait pénitence, et pourquoi, au contraire, ils ont été montrés à ceux qui devaient rester infidèles... Dieu aurait pu les sauver s'il avait voulu; mais il n'a pas été injuste en ne voulant pas qu'ils fussent sauvés [2]. »

1. *Sermo* 165. 9 : « Quare illum et quare illum? Quare non illum atque illum? Nolo a me quaeras... expavesco, non scrutor. » Voir *Sermo* 27. 13 : « Gratulare quia tu evasisti... sed dicis : me quarefecit in honorem, et alium in contumeliam?... Disputare vis mecum? Immo mirare mecum et exclama mecum : *O altitudo divitiarum!* Ambo expavescamus. » *Ep.* 194. 10 : « Cur autem ille credat, ille non credat? ...altitudo est divitiarum sapientiae et scientiae Dei, cujus inscrutabilia sunt judicia et apud quem non est iniquitas. » *Ad Bonifac.*, IV. 16.

2. *Enchiridion*, 95 : «... nec utique Deus injuste noluit salvos fieri, cum possint salvi esse si *vellet*. » Quand les Bénédictins firent leur édition de saint Augustin, on les obligea à mettre *vellent* qui est démenti par la grande majorité des manuscrits, par Pierre Lombard et par le contexte, mais qui a l'avantage de favoriser l'école moliniste (voir *Revue du clergé français*, 1902, mai, p. 632 : Mabillon).

En attendant que le secret de l'élection divine nous soit dévoilé, le saint docteur ne craint pas de dire parfois qu'il y a des hommes prédestinés à la damnation ou à la mort éternelle [1]. Cependant, le plus ordinairement, il réserve le terme « prédestination » aux élus et présente simplement les autres comme « abandonnés » par Dieu [2]. Ce langage, du reste, n'a rien que de très exact. Le genre humain étant, depuis la faute d'Adam, une *massa damnationis*, va de lui-même à l'enfer. Dieu n'a besoin d'intervenir par un décret que pour choisir au sein de la *massa* ses élus et leur fournir les moyens d'arriver au ciel. Quant aux autres, il les *abandonne* à leur sort, il est simplement le *spectateur* de leur damnation.

On connaît maintenant, dans tous ses détails, la doctrine de saint Augustin sur la condition de l'homme déchu. Deux mots la résument : Le genre humain est, par suite du péché d'Adam, une *massa damnationis* vouée au mal et à l'enfer, à l'exception d'une minorité privilégiée sur laquelle Dieu a des vues de miséricorde et à laquelle il procure les grâces nécessaires pour arriver au ciel en faisant le bien. Chaque fois que le grand évêque exposait cette philosophie de l'histoire, il s'écriait malgré lui : *O altitudo divitiarum! Homo, tu quis es qui respondeas Deo!* Et, quand il avait poussé l'une ou l'autre de ces

1. *In Jo.*, tr. XLVIII. 4 : « Quia videbat eos *ad sempiternum interitum* praedestinatos, non ad vitam aeternam sui sanguinis pretio comparatos. » — *Ibid.*, n. 6 : « Quid potest lupus? Quid potest fur et latro? Non perdunt nisi *ad interitum* praedestinatos. » — *De civit.*, XXII., 24, 5 : « Quid dabit eis quos praedestinavit ad vitam, qui haec dedit etiam eis quos praedestinavit *ad mortem?* » — *De anima*, IV. 16 : : « Est et illis quos praedestinant *ad aeternam mortem* justissimus supplicii retributor. » *Enchirid.*, 100 : « Bene utens et malis tanquam summe bonus ad eorum damnationem quos juste praedestinavit *ad poenam*, et ad eorum salutem quos benigne praedestinavit ad gratiam. »

2. *De dono persev.*, 35 : « Ceteri autem ubi, nisi in massa perditionis justo divino judicio *relinquuntur?*...in eadem perditionis massa *relicti* sunt etiam Judaei. »

exclamations, il était satisfait. Mais ses lecteurs n'étaient pas toujours aussi dociles que lui, et certains esprits, au lieu de s'incliner devant le mystère, se cabraient.

En 427, saint Augustin apprit qu'il avait, à son insu, jeté le trouble dans le monastère d'Hadrumète. Sa *Lettre à Sixte* y avait pénétré peu de temps auparavant, et le portrait qu'elle faisait de l'homme déchu y avait soulevé de violentes protestations : « A quoi bon instruire les hommes, s'écriait-on, à quoi bon leur ordonner de faire le bien et d'éviter le mal, si nos actions ne nous appartiennent pas, si c'est Dieu qui produit en nous la volonté et l'action ? » On objectait encore : « Est-ce notre faute si nous n'avons pas ce que Dieu seul peut nous donner ? De quel droit nous ferait-on des reproches à ce sujet, comme si nous pouvions nous donner ce que nous n'avons pas et comme si notre libre arbitre était en jeu [1] ? » Bref on accusait l'auteur de la *Lettre à Sixte* de supprimer le libre arbitre et de ruiner la morale.

Saint Augustin comprit que, pour calmer ces esprits, il fallait les éclairer. Il écrivit donc à leur intention deux dissertations nouvelles : le *De gratia et libero arbitrio*, puis le *De correptione*. Il commença par affirmer hautement l'existence du libre arbitre et il la prouva par la loi divine. « Dans une foule d'endroits de l'Écriture, dit-il, Dieu nous prescrit d'observer ses commandements. De quel droit nous donne-t-il des ordres si le libre arbitre n'existe pas ? ... Dire à quelqu'un : ne faites pas ceci et cela, faire appel à la volonté comme cela a lieu fréquemment dans les saintes Lettres, c'est prouver clairement l'existence du libre arbitre [2]. » Quand il eut bien mis en lumière ce principe, il passa à son interprétation. Il expliqua donc que, laissée à elle-même, notre volonté

1. *De correpl.*, 4, 6, 9. Voir encore *De gratia et lib. arb.*, 1.
2. *De gratia et lib.*, 4. Voir *ibid.*, 31.

est libre seulement pour le mal ; qu'elle a besoin, pour se tourner au bien, d'un supplément de force qu'on appelle la grâce ; que, sans la grâce, l'homme, au lieu d'être porté au bien par son libre arbitre, sera entraîné vers le mal [1] ; et que, en somme, considérée comme le pouvoir de faire le bien, la liberté est l'œuvre de la grâce [2]. « La volonté libre est toujours en nous, dit-il, mais elle n'est pas toujours bonne. Ou bien elle est libérée de la justice et esclave du péché, et, alors elle est mauvaise ; ou bien elle est libérée du péché et esclave de la justice, et alors elle est bonne. Mais la grâce de Dieu est toujours bonne ; c'est elle qui donne une bonne volonté à celui qui en avait une mauvaise [3]. » Puis, il décrit en ces termes l'union de la grâce et de la volonté [4] : « Il est bien certain que c'est notre volonté qui veut ; mais celui-là seul nous fait vouloir le bien, dont il a été dit : la volonté est préparée par le Seigneur. Il est bien certain que nous agissons par notre activité ; mais celui-là seul nous fait agir en donnant à notre volonté des forces très efficaces, qui a dit : je ferai que... vous agissiez... Donc il nous fait vouloir et il le fait sans nous ; quand nous voulons et que notre volonté a ce qu'il faut pour passer à l'action, il coopère avec nous. Mais nous ne pouvons faire aucune œuvre de piété, s'il n'opère pas pour que nous voulions et s'il ne coopère pas quand nous voulons. »

La volonté fait donc le bien quand la grâce lui en a donné le pouvoir. Mais, cette grâce qui est nécessaire pour produire de bonnes actions, comment vient-elle en nous?

Elle nous est donnée quand nous la demandons par la

1. *De gratia...* 13 : « Nam si se illa subtraxerit, cadit homo non erectus sed praecipitatus libero arbitrio.

2. *De correptione et gratia*, 17 : « Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem. »

3. *De gr. et lib.* 31.

4. *Ibid.*, 32 et 33.

prière. « Le Seigneur, dit saint Augustin, donne des ordres que nous ne pouvons accomplir, pour nous apprendre ce que nous devons lui demander... Pour observer les commandements, il faut le vouloir ; et, comme la volonté est préparée par Dieu, on doit lui demander la dose de volonté nécessaire pour agir [1]. » Reste à savoir d'où vient la prière. Est-elle l'œuvre de notre volonté laissée à elle-même ? Est-elle l'œuvre de la grâce ? Ou plutôt comme la prière suppose d'une part la foi qui, on l'a vu, est le produit de la grâce, et, d'autre part, un désir initial de faire le bien, est-ce seulement par la foi que la prière dérive de la grâce ? N'est-ce pas aussi par le désir initial du bien ? Voici la réponse d'Augustin : « C'est l'esprit de la grâce qui fait que nous avons la foi, et la foi obtient par la prière le pouvoir d'accomplir les commandements... Quant à la charité imparfaite qui voudrait pouvoir faire le bien, qui est-ce qui la donne, sinon celui qui prépare la volonté et qui achève par sa coopération ce que son opération a commencé [2] ? »

A la lumière de ces principes, l'auteur du *De correptione* renversa facilement les objections élevées par les opposants. Il reconnut que le salut de l'homme repose uniquement et exclusivement sur le bon plaisir de Dieu ; que le Seigneur sépare de la *massa damnationis* qui il veut ; que tous ceux qui ont été ainsi séparés par le décret divin seront sauvés et, par conséquent, recevront la grâce au moment opportun ; que tous ceux, au contraire, qui ont été laissés dans la *massa*, ou bien ne recevront jamais la grâce, ou bien la perdront et ne la recouvreront

1. *De gratia et lib. arb.*, 32.
2. *Ibid.*, 28, 33 : « Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, jam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam... Et quis istam etsi parvam dare coeperat charitatem, nisi ille qui praeparat voluntatem et cooperando perfecit quod operando incipit ? »

pas. Il reconnut également que tous les efforts humains sont radicalement impuissants à suppléer l'élection divine [1]. Mais il fit observer que les réprimandes, inutiles pour les réprouvés, étaient de nature à agir sur la volonté des prédestinés et pouvaient être considérées comme les instruments de la grâce qui leur est accordée. « Or, ajouta-t-il, comme nous ne pouvons pas discerner les élus de ceux qui ne le sont pas, nous devons désirer le le salut de tous ceux que nous évangélisons et ne faire aucune exception. » Il conclut par là-même que les réprimandes et les punitions étaient légitimes [2].

Ces explications du *De gratia et libero arbitrio* ainsi que du *De correptione* parurent satisfaisantes à ceux qu'elles étaient destinées à convaincre. Les moines d'Hadrumète acceptèrent la prédestination selon le bon plaisir de Dieu, et Augustin se remit à l'*Opus imperfectum* auquel il travaillait depuis quelques années. Il ne tarda pas à être une seconde fois dérangé. En 429, il apprit qu'une nouvelle opposition venait d'éclater dans le midi de la Gaule. Cette information lui fut donnée par deux laïques, Prosper et Hilaire, très dévoués à sa cause. « Il y a à Marseille, lui écrivait Prosper, un bon nombre de serviteurs du Christ qui s'imaginent que, dans votre polémique contre les pélagiens, vous vous êtes mis en opposition avec la doctrine des Pères et le sentiment de l'Église. C'est ainsi qu'ils jugent ce que vous avez dit de l'élection divine selon le bon plaisir de Dieu [3]. » Prosper exposa alors la croyance de ces Marseillais. Ils acceptaient le péché originel et attribuaient le salut à la grâce. Mais ils prétendaient que la grâce était offerte à tous également et que le consentement au secours divin était laissé au

1. *De correptione et gratia*, 12-16.
2. *Ibid.*, 46 et 25.
3. *Ep.*, 225, 2.

libre arbitre de chacun [1]. Ils subordonnaient donc l'action de la grâce à l'acceptation du libre arbitre et, pour mieux sauvegarder les droits de ce dernier, ils le laissaient seul intervenir dans la production de l'acte de foi. Selon eux, le salut était la récompense des bonnes œuvres, les bonnes œuvres étaient accomplies à l'aide de la grâce, la grâce était accordée à la foi; mais, comme la foi était sous la dépendance de la volonté, le salut relevait en dernier ressort de l'homme et non de Dieu [2]. Ils ne niaient pas la prédestination, mais, au lieu de lui donner pour fondement le bon plaisir de Dieu, ils la faisaient reposer sur sa prescience. Ils expliquaient que Dieu prédestine *ab aeterno* tous ceux qu'il sait devoir correspondre aux grâces qui leur seront offertes [3]. Quant à la doctrine qui représentait Dieu faisant un triage arbitraire entre les vases d'honneur et les vases d'ignominie, ils lui reprochaient de jeter les pécheurs dans le désespoir et de conduire les justes au relâchement [4]. Ils l'accusaient encore de reposer sur une interprétation antitraditionnelle de l'épître aux Romains, et ils en appelaient contre elle aux écrits des Pères [5]. Ils

1. *Ep.*, 225 6 : « (Dicunt) quantum ad Deum pertinet, omnibus paratam vitam aeternam ; quantum autem ad arbitrii libertatem, ab his eam apprehendi qui Deo sponte crediderunt et auxilium gratiae merito credulitatis acceperunt. »

2. *Ibid.*, 6.

3. *Ibid.*, 3-5 : « Qui autem credituri sunt, quive in ea fide quae deinceps per gratiam sit juvanda mansuri sunt, praescisse ante mundi constitutionem ».

4. *Ibid.*, 3 : « (Dicunt) removeri itaque omnem industriam, tollique virtutes si Dei constitutio humanas praeveniat voluntates et sub hoc praedestinationis nomine fatalem quamdam induci necessitatem... obstinationem suam *vetustate* defendunt et ea quae de epistola apostoli Pauli Romanis scribentis ad manifestationem divinae gratiae... proferuntur, a *nullo unquam ecclesiasticorum* ita esse intellecta ut nunc sentiuntur affirmant ».

5. *Ep.*, 226,3 (d'Hilaire) : « Et hoc non solum aliorum catholicorum testimoniis, sed etiam sanctitatis tuae disputatione antiquiore se probare testantur. » Suivent des extraits du commentaire de saint Augustin sur l'épître aux Romains.

en appelaient à l'évêque d'Hippone lui-même, et ils citaient tels de ses écrits de jeunesse où la foi était présentée comme l'œuvre exclusive de la volonté humaine. Ils convenaient du reste que certains textes de saint Paul étaient embarrassants, et ils ne se faisaient pas forts de les expliquer; mais ils prétendaient que la raison humaine ne devait pas s'attaquer à des problèmes au-dessus de sa portée. Ils ajoutaient que, fût-elle vraie, la doctrine de la prédestination selon le bon plaisir de Dieu ne devrait pas encore être enseignée aux fidèles, à qui elle ne pouvait faire que du mal [1].

Égarés dans un milieu si hostile à leurs convictions, Prosper et Hilaire demandèrent au docteur de la grâce l'appui de ses lumières et de son autorité. « Sans doute, disait le premier, nous ne craignons pas de nous laisser séduire, mais nous ne sommes pas de taille à nous mesurer avec ces adversaires. Ils ont sur nous l'avantage d'une vertu éminente; d'ailleurs quelques-uns d'entre eux sont arrivés depuis peu au sommet de la hiérarchie ecclésiastique. Aussi la vérité compte peu de champions assez intrépides pour s'opposer à eux... Venez donc à notre secours, très saint Père, dans la mesure où Dieu vous le permet, et daignez faire la lumière sur ces obscurs problèmes [2]. »

Augustin ne pouvait rester sourd à un appel si confiant. Hilaire et Prosper reçurent immédiatement deux dissertations. L'une, le *De praedestinatione sanctorum*, mettait en relief le rôle de la grâce dans l'acte de foi; l'autre, le *De dono perseverantiae*, prouvait que le bon plaisir de Dieu était l'unique fondement de la prédestination. Le vieil

1. *Ep.*, 225, 3.
2. *Ep.*, 225, 7 : « Multum nos et vitae meritis antecellunt et aliqui eorum adepto nuper summo sacerdotii honore supereminent ». Allusion à l'évêque d'Arles, saint Hilaire.

évêque, déjà sur le bord de la tombe, reconnut que, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, il avait présenté l'acte de foi comme relevant du libre arbitre. « Mais, ajouta-t-il, si, au lieu de se borner à lire mes œuvres, ceux qui m'objectent mes anciennes opinions avaient soin de mettre mes progrès à profit, ils auraient vu que, dans le premier de mes livres à Simplicien, le successeur de saint Ambroise sur le siège de Milan, j'ai résolu ce problème conformément à l'enseignement des Écritures [1] ». Il parla de nouveau de la *massa perditionis* vouée à l'enfer et n'eut pas de peine à montrer que Dieu, qui aurait pu, sans injustice, abandonner tous les hommes à la damnation, pouvait à plus forte raison, sans déroger aucunement à sa justice, arracher à l'enfer, par une préférence mystérieuse, quelques-unes de ses victimes [2].

En terminant, il convint que l'on devait user de ménagements dans l'exposé de la doctrine de la prédestination. Il condamna certains tours de phrase qui étaient de nature à choquer ; il en recommanda d'autres au contraire qui lui paraissaient plus habiles. Il conseilla surtout de ne parler des réprouvés qu'à la troisième personne. « Quand on est amené, dit-il, à parler de ceux qui ne persévèrent pas, il faut éviter de s'adresser aux auditeurs. On ne devra pas dire par exemple : Si vous êtes prédestinés à être rejetés, vous aurez beau obéir, vous serez privés des secours nécessaires pour obéir. N'arrivera-t-on pas au même but en disant : Ceux qui obéissent et qui ne sont pas prédestinés au royaume des cieux, n'obéiront que pendant un temps et ne persévéreront pas dans l'obéis-

1. *De praedest.*, 7 : « Quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant ante episcopatum meum scripta. In quibus est illud quod commemorastis in litteris vestris, ubi est expositio quarumdam propositionum ex epistula quae est ad Romanos. »

2. *Ibid.*, 16, 18, 35.

sance [1] ? » Après cette petite leçon de diplomatie, Augustin revint sur la prédestination, puis posa la plume qui, quelques mois plus tard, devait pour toujours tomber de ses mains.

Rennes.

JOSEPH TURMEL

1. *De dono perseverantiae*, 58-61 : « Quamvis ergo haec vera sint, non tamen isto modo dicenda sunt audientibus multis ut sermo ad ipsos etiam convertatur. Miror si ullo modo potest in populo christiano quisquam infirmus patienter audire cum dicitur eis... si praedestinati estis rejiciendi... »

BEELZEBOUL

(Marc, iii, 20-30 ; Matth. ix, 32-34 ; xii, 22-37, 43-45 ; Luc, xi, 14-26, xii, 16).

On ne saurait dire avec précision à quelle époque se rapporte l'accusation formulée contre Jésus au sujet des guérisons de possédés. La tradition orale avait sans doute retenu l'accusation avec la réponse, et c'est peut-être seulement la tradition écrite qui mit l'une et l'autre en rapport avec une circonstance particulière et un miracle déterminé.

Marc, iii, 30. Et il vint à la maison ; et la foule s'y assembla de nouveau à tel point qu'ils ne pouvaient pas même prendre de nourriture. 21. Et les siens, (l') ayant appris, sortirent pour le prendre, car ils disaient : « Il est hors de lui. » 22. Et les scribes qui étaient descendus de Jérusalem disaient : « Il a Beelzeboul, et c'est par le prince des démons qu'il chasse les démons. »

Matth. ix, 32. Et comme ils (les deux aveugles) sortaient, on lui amena un démoniaque muet ; 33. et, le démon chassé, le muet parla ; et la foule était dans l'admiration, disant : « Jamais rien de pareil ne s'est vu en Israël. » 34. Mais les pharisiens disaient : « C'est par le prince des démons qu'il chasse les démons. »

Matth. xii, 22. Alors on lui amena un démoniaque aveugle et muet, et il le guérit, de sorte que le muet parlait et voyait. 23. Et toute la foule était stupéfaite et disait : « Ne serait-ce pas le fils de David ? » 24. Mais les pharisiens, entendant (cela), dirent : « Il ne chasse les démons que par Beelzeboul, prince des démons. »

Luc, x, 14. Et il chassa un démon muet ; et il advint, le démon étant sorti, que le muet parla, et la foule fut dans l'admiration. 15. Mais quelques-uns d'entre eux dirent : « C'est par Beelzeboul, le prince des démons, qu'il chasse les démons. » 16. Et d'autres, pour le tenter, lui demandaient un signe du ciel.

A s'en tenir au récit de Marc, on pourrait croire que le fait suivit de très près la vocation des apôtres et se produisit quand Jésus descendit de la montagne, la première fois qu'il rentra à Capharnaüm après avoir choisi les Douze. Il doit y avoir là une combinaison rédactionnelle, non dépourvue d'une certaine vérité générale au point de vue de l'histoire. Mais l'incident concernant la famille de Jésus pouvait tout aussi bien et même plus naturellement se rattacher, dans la source de Marc, à la dernière des histoires sabbatiques et à la mention du complot ourdi par les pharisiens[1]. Dans Matthieu, le débat avec les pharisiens a lieu beaucoup plus tard, après que les apôtres ont été envoyés en mission ; mais on voit qu'il y a une sorte de parallélisme entre la combinaison du premier Évangile, qui peut être celle de sa source, et celle de Marc, qui peut être secondaire par rapport à la source de Matthieu ; de plus, Matthieu a deux récits qui pourraient également servir d'amorce à la controverse, et le premier vient avant la mission des apôtres. Luc a placé la dispute encore plus loin, après la mission des soixante-dix disciples et d'autres incidents qui sont supposés se passer au début du voyage de Judée, mais sans indication particulière de temps ni de lieu[2]. Les trois évangélistes veulent montrer l'attitude prise par les pharisiens à l'égard du Sauveur, et aucun d'eux n'était sans doute en mesure de reconstituer entièrement le cadre historique de la discussion qui se déroule autour du nom de Beelzeboul.

1. Marc, iii, 6.

2. Le ms. D lit ainsi le v. 14 : ταῦτα δὲ εἰπόντος αὐτοῦ, προσφέρεται αὐτῷ δαιμονιζόμενος κωφός, καὶ ἐκβαλόντος αὐτοῦ πάντες ἐθαύμαζον. Le texte ordinaire pouvait sembler insuffisant, bien que l'évangéliste ait voulu sans doute lier l'histoire du démon chassé avec le récit qui précède ; la transition de D paraît avoir été imaginée pour combler cette lacune apparente ; mais il est difficile d'y reconnaître le style de Luc ; on y saisit plutôt l'influence de Matth. ix, 32.

Même dans Marc la dispute a l'air d'une pièce rapportée d'une autre source en un cadre conçu primitivement en vue de l'incident relatif à la famille de Jésus.

Jésus donc, un certain jour, quelque temps après la vocation des apôtres, entra dans une maison [1]. Matthieu et Luc omettent ce détail ; mais le premier supposera, au cours du récit [2], que le Sauveur était dans quelque habitation. Bien que Marc ne le dise pas expressément, cette maison ne peut être que celle où le peuple s'est déjà porté dans une circonstance antérieure, c'est-à-dire la maison de Pierre à Capharnaüm ; car, en disant que la foule s'empressa « de nouveau » vers la maison, l'évangéliste se réfère à l'histoire du paralytique [3]. Sans doute la foule s'empresse toujours pour la même cause, afin de faire guérir des malades. Marc ne signale aucun fait particulier de guérison, mais les deux autres Synoptiques racontent la délivrance d'un possédé, qui fournit une occasion au mot des pharisiens sur Beelzeboul. Il semble que l'évangéliste est plus préoccupé de décrire l'encombrement du logis que de raconter les miracles qui ont eu lieu en cette circonstance : arrivés chez Simon, Jésus et ses disciples ne peuvent même pas prendre de nourriture, bien qu'ils y fussent probablement venus pour cela. Qu'il y ait eu des miracles opérés, tout au moins quelque démon chassé, la suite du récit le laisse entendre. A ne considérer que l'ordre actuel des textes, on dirait que Marc, ayant délibérément négligé un fait qui n'avait pas en lui-même de relief particulier, y a substitué, en prévision d'un incident qu'il doit raconter après le discours du Sauveur, la mention d'un jugement

1. Marc, 20. καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον.
2. Cf. xii, 46, et xiii, 1.
3. ii, 1. ἠκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ (cf. ii, 2 ἐστίν. 2. καὶ συνήχθησαν πολλοί, ὥστε κτλ. Même situation et mêmes formules que iii, 20.

porté sur Jésus par sa propre famille et qui, pour lui être moins défavorable que celui des pharisiens, ne laisse pas de montrer sous un jour assez fâcheux les relations du nouveau prédicateur avec les siens. Mais cette impression résulte de la combinaison rédactionnelle. La mise en scène est le préambule assez naturel de l'incident concernant la famille de Jésus ; ce qui est secondaire, c'est la suture de la dispute avec cet incident, et l'artifice qui a permis à Marc de négliger la guérison de possédé qui, dans la source commune des trois Synoptiques, servait d'introduction à la dispute. Toujours est-il que l'omission très sensible du miracle et l'arrangement qui juxtapose l'opinion des parents à celle des pharisiens sont des traits qui accusent l'emploi de sources écrites pour la composition du récit.

Ce qui est dit de la famille ne se rattache pas sans quelque embarras au contexte ; mais c'est une maladresse de la rédaction, provenant peut-être de ce que le préambule, bien que conçu en vue de l'anecdote, n'appartient pas au fond traditionnel du récit. On dirait que les parents ont appris que Jésus était bloqué dans la maison de Pierre et que cette circonstance provoque leur démarche. Telle n'est pas réellement l'idée de l'évangéliste. Ce n'est pas parce que le Sauveur n'a pas, à un moment donné, la liberté de manger, qu'on le dit hors de sens. La famille a connu le bruit que soulèvent la prédication et les miracles de Jésus ; n'y comprenant rien, elle songe simplement à le ramener de force au logis paternel [1]. Quand elle arrive, elle se heurte à la circonstance

1. V. 21. καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν. On ne peut songer aux disciples, qui sont bloqués avec Jésus lui-même, ni à d'autres adhérents que Jésus aurait eus à Capharnaüm et qui auraient voulu le protéger (Schanz, *Markus*, 159), vu que le texte ne comporte pas ce sens ni en ce qui regarde les personnes, ni en ce qui regarde leurs intentions.

marquée dans le préambule. Qui sont ces parents de Jésus, et d'où viennent-ils ? Les personnes dont il s'agit ne peuvent être que celles qui, après le discours du Sauveur, chercheront à le voir [1], et là on les désigne plus particulièrement : c'étaient sa mère, ses frères et ses sœurs. Ce que Marc dit maintenant à leur sujet prépare leur intervention ultérieure ; et si les deux groupes étaient distincts, on ne voit pas ce que signifierait la mention du premier, dont la démarche n'aurait plus de conclusion. Il ne semble pas que la famille demeure dans l'endroit où se trouve Jésus. On risquerait d'autant plus de s'égarer en la supposant à Cana [2], sur la foi du quatrième Évangile [3], que Marc, un peu plus loin [4], fera clairement entendre qu'elle n'a pas cessé d'être domiciliée à Nazareth. Elle a été tout étonnée d'apprendre que Jésus s'était mis à prêcher, et, ne jugeant du fait que par la rumeur publique, elle en a conclu que l'absent, on pourrait presque dire le fugitif, dont elle n'avait probablement pas eu de nouvelles depuis qu'il était allé recevoir le baptême de Jean, était « hors de lui [5] ».

A la rigueur, on pourrait traduire : « Et les siens sortirent pour le prendre, parce qu'*on* [6] disait : Il est hors de sens. » Mais cette interprétation est peu naturelle. Il paraît évident que l'évangéliste a voulu montrer ce qu'on pensait de Jésus dans sa propre famille et ce pour quoi on était venu le chercher. Ce que l'évangile johannique [7] dit des frères de Jésus qui ne croyaient pas en lui doit être une atténuation de la donnée de

1. V. 31.
2. Hypothèse proposée par Holtzmann (*Synoptiker*[3], 126).
3. Cf. Jean, II, 1, 12.
4. VI, 1-4.
5. ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.
6. B. Weiss, *E.* (*Evangelien*, 186).
7. VII, 5.

Marc. Le jugement ne mériterait pas d'être rapporté à côté de celui des pharisiens s'il s'agissait de personnes quelconques ; et la démarche des parents n'a de signification que si le propos qui est censé l'avoir motivée vient d'eux ou exprime un sentiment qu'ils partagent. Ils ne disent pas que Jésus ait perdu la raison, le mot dont se sert l'évangéliste n'ayant pas cette acception précise dans l'usage du Nouveau Testament et s'employant pour désigner tout transport d'étonnement, d'admiration, de stupeur, d'enthousiasme; mais ils le croient dans un état d'exaltation mystique qui lui fait perdre le sens réel de la vie et de sa propre condition [1]. Leur projet n'est pas de le soustraire provisoirement aux inconvénients de sa popularité, mais de l'arrêter et de le tenir sous bonne garde chez eux. Si Matthieu et Luc [2] ne disent rien de semblable, ce n'est pas sans doute qu'ils n'aient pas trouvé ce passage dans Marc; c'est qu'ils en auront été plus ou moins choqués et qu'ils auront jugé opportun de le passer sous silence. Ils l'auront laissé tomber d'autant plus facilement qu'ils négligeaient aussi la dispute avec les pharisiens, se proposant de la raconter plus loin d'après une source plus complète.

Une opinion plus défavorable encore à Jésus que celle de ses parents était celle des scribes venus de Jérusalem; Matthieu nomme, au lieu des scribes, les pharisiens en général ; Luc emploie un terme vague : « quelques-uns », mais il peut avoir en vue les pharisiens. Marc a parlé précédemment de la foule attirée par la réputation de Jésus et où se trouvaient des gens de Jérusalem. Rien d'étonnant à ce qu'il se soit rencontré autour du Sauveur quelques scribes de la capitale, soit amenés par un sen-

1. Cf. II, 12 ; V, 42 ; VI, 51.

2. Luc a ce trait anticipé en quelque façon dans son récit de Jésus à douze ans.

timent de curiosité personnelle, soit venus avec mission d'observer le mouvement qui se dessinait en Galilée et dont l'autorité religieuse pouvait dès lors se préoccuper. Témoins des guérisons que Jésus opérait sur les démoniaques, plutôt que de croire à une manifestation de la puissance divine dans les œuvres du thaumaturge galiléen, ils déclaraient que Jésus « avait Beelzeboul[1] », qu'il était possédé par le prince des démons et qu'il chassait ainsi les esprits subalternes par la puissance de celui qui le dominait lui-même. Une telle idée n'aurait pas pris tant de consistance dans leur esprit et ne se serait pas affirmée avec tant d'assurance dans leurs discours si la doctrine et la conduite du Sauveur avaient été plus conformes à leur enseignement et à leurs pratiques. Mais trop étroits d'esprit et d'âme pour comprendre Jésus, trop étroits de cœur pour lui pardonner de n'être pas avec eux, répugnant à admettre qu'il pût avoir mission de Dieu, ils n'avaient, dans le cadre restreint de leur pensée, pour expliquer son ascendant et ses miracles, qu'une hypothèse, l'intervention diabolique, Satan chassant lui-même les mauvais esprits ses subordonnés. Si misérable qu'elle nous paraisse, la conjecture pouvait les satisfaire eux-mêmes, et surtout elle avait chance de prendre sur la masse ignorante et crédule.

Matthieu et Luc rapportent ce propos à l'occasion d'une guérison particulière, et Matthieu a même deux récits qui aboutissent à une conclusion identique. Celui qu'on trouve d'abord, pour terminer la série des miracles qui suivent le discours sur la montagne, contient la guérison qui, dans Luc, introduit la réponse aux pharisiens ; et le second, qui amène cette réponse, présente une si grande analogie avec le premier que l'on peut vraisemblable-

1. Marc, 22. ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

ment soupçonner le rédacteur d'avoir reproduit deux versions du même fait ou dédoublé un récit primitivement unique [1], la première relation étant destinée à représenter, dans les dix miracles racontés après le discours sur la montagne, les guérisons de possédés, et la seconde étant une reprise du même thème en guise d'introduction à la dispute avec les pharisiens. Il paraît certain que la source commune de Matthieu et de Luc ne contenait qu'un seul récit, celui que Matthieu a rapporté d'abord, qui est aussi dans Luc, et que suivait la réponse aux pharisiens. Supposé que le démoniaque du second récit ne soit pas identique à celui du premier, le rédacteur aura pris dans la tradition un autre fait qu'il aura mis dans le cadre fourni par la source. Le premier récit venant après l'histoire de deux aveugles, l'évangéliste dit que le sourd-muet fut présenté à Jésus quand les deux aveugles furent partis : artifice de rédaction que l'on aurait tort de transformer en donnée historique. La scène paraît localisée à Capharnaüm. Aucune indication de lieu ne se trouve dans le second récit ; c'est le mot « alors » qui sert de transition, rattachant cette guérison à une quantité d'autres, signalées en général et qui se sont accomplies dans un endroit non déterminé. Le démoniaque du premier récit est sourd-muet ; celui du second est muet et aveugle ; mais le détail de la cécité vient pour différencier les deux anecdotes. En décrivant la guérison, Matthieu dit que « le *muet* parla et *vit* » ; il s'exprime ainsi parce que la source ne connaissait que le muet et non l'aveugle [2]. Les réflexions qu'il met dans

1. Holtzmann, 242.

2. Il semblerait d'abord que la cécité soit l'infirmité principale (v. 22) : τότε προσηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός. Mais le rapport est retourné dans la suite : καὶ ἐθεράπευσεν αὐτόν, ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν. Ce « sourd qui voit » n'est pas une simple maladresse du rédacteur obligé de choisir entre les deux qualificatifs énoncés d'abord, mais une preuve de l'embarras où il s'est mis en compliquant le récit.

la bouche des assistants [1], au lieu de dire simplement, avec Luc, qu'ils furent dans l'admiration, ont également pour objet de déguiser la répétition. Peut-être la parole des pharisiens avait-elle été omise pour la même raison dans le premier récit [2] ; et si Matthieu l'y a maintenue ou si on l'a ajoutée, c'est sans doute en vue de l'allusion qui y est faite dans le discours de mission [3].

Le récit de Luc commence d'une façon tellemeut abrupte que l'on pourrait se demander si le narrateur a voulu éviter toute transition, ou si l'on n'aurait pas supprimé celle qu'il avait mise [4] ; mais il a simplement coordonné ce récit au précédent. De la comparaison de son texte avec celui de Matthieu il résulte que la source parlait d'un démoniaque muet, dont la guérison provoquait l'admiration de la foule. Si les pharisiens ne sont pas nommés, c'est peut-être que la source ne les mentionnait pas. L'évangéliste rattache la demande de signe [5] à la parole sur Beelzeboul, non par un simple artifice littéraire, afin de subordonner à une introduction commune l'apologie de Jésus et le discours sur les signes, mais parce qu'il a vu un rapport entre les deux sujets [6]. Ce sont des adversaires de Jésus qui font la remarque et la demande ; car

1. Pour IX, 33, cf. MARC, II, 12 ; mais le rédacteur a modifié le texte de Marc en imitant le langage de l'Ancien Testament. XII, 23 reproduit IX, 27, qui anticipe MARC, X, 47-48 (MATTH. XX, 30-31, l'aveugle de Jéricho). MARC, VIII, 28 (MATTH. XVI, 14) montre que le peuple faisait toutes sortes de suppositions au sujet de Jésus, mais on n'imaginait pas qu'il fût le Messie. Jérusalem, et non la Galilée, était l'endroit convenable pour la manifestation messianique. La masse ne s'élevait pas jusqu'au doute de Jean (MATTH. XI, 3). Noter que ἐξίσταντο, MATTH. XII, 22, paraît être un écho de ἐξέστη, MARC, III, 21.

2. D, Ss. lat. *a k* n'ont pas IX, 34.

3. X, 25.

4. Cf. *supr.* p. 435, n. 2.

5. LUC, 16 semble pris de MARC, VIII, 11, l'évangéliste devant négliger plus tard ce passage de Marc, pour ne pas faire double emploi.

6. JÜLICHER, *Gleichnisreden Jesu*, II, 216.

bien qu'ils semblent former deux groupes, ils sont animés des mêmes dispositions et s'entretiennent des mêmes erreurs. En effet, ceux qui réclament un signe ne s'aperçoivent pas que la guérison des possédés en est un. Jésus les réfute directement en montrant que la défaite de Satan prouve l'avènement du royaume ; après quoi il peut les blâmer de solliciter un signe inutile. Mais cette façon de comprendre la situation appartient au rédacteur.

Selon les trois Synoptiques, on accusait Jésus de chasser les démons par Beelzeboul, ce qui est expliqué et accentué dans Marc par une première assertion : « Il a Beelzeboul [1] ». L'origine de ce nom et même sa lecture ne sont pas tout à fait certaines. Beelzeboul est la forme ordinaire dans les manuscrits grecs [2]. Saint Jérôme et la Vulgate lisent *Beelzebub*, et cette lecture est généralement considérée comme représentant la forme du nom la plus anciennement usitée [3]. Le dieu de la ville philistine d'Akkaron, dont l'oracle était célèbre au temps des rois d'Israël, s'appelait *Baalzebub* [4]. Etymologiquement la formule signifierait « seigneur des mouches » ; mais on peut douter qu'elle ait été destinée à exprimer un rapport quelconque entre Baal et les mouches ; si l'on en juge d'après les formules analogues, le second élément serait plutôt un nom de lieu, et Baalzebub serait « le seigneur de Zebub », ce dernier nom étant celui de son sanctuaire ou du lieu où il avait été d'abord honoré. Le nom du faux dieu d'Akkaron, qui avait été en son temps et qui demeurait un rival de Iahvé, aurait été attribué au prince des

1. Cf. *supr.* p. 440, n. 1.

2. ℵB ont Βεεζεβούλ ; DL, Βελζεβούλ ; Sx, Beelzebub.

3. Cheyne, *E. B.* (*Encyclopaedia biblica*) I, 407, 514, soutient que Beelzeboul est primitif et que le nom a été altéré par mépris (?) en Beelzebub dans l'Ancien Testament.

4. בעל זבוב. Cf. II Rois, I, 2.

démons. Pour expliquer la forme Beelzeboul, on invoque soit une simple altération phonétique dans le grec, ce qui est très admissible, soit une substitution voulue du mot *zebel*, « ordure », au mot *zebub* [1], ce qui paraît fort contestable ; car on ne lit pas *Beelzebel*, mais *Beelzeboul*. Ce dernier mot, en sémitique, signifierait « maître de l'habitation », et on aurait pu l'entendre de Satan comme maître du monde souterrain, quoique, si ce nom était primitif, on l'eût sans doute entendu du dieu d'Akkaron comme maître du séjour divin. Seulement il faudrait prouver que le mot *zebul*, à lui seul, pouvait désigner en phénicien la demeure céleste ou le monde infernal. Peut-être n'y a-t-il derrière cette confusion qu'une faute d'orthographe et un jeu de mots. Le terme araméen qui signifie « ennemi [2] » ressemble fort à Beelzebub ; or Satan est l'adversaire, l'ennemi ; il est qualifié tel en plusieurs endroits de l'Évangile et dans tout le Nouveau Testament. On a pu, à cause de l'assonance, identifier soit inconsciemment, soit par réflexion, l'ennemi de Dieu à l'antique et célèbre divinité d'Akkaron [3].

Marc, iii, 23. Et les ayant appelés, il leur dit en paraboles : « Comment Satan peut-il chasser Satan ?

Matth. xii, 25. Et connaissant leurs pensées, il leur dit : « Tout empire divisé contre lui-même est

Luc, xi, 17. Mais lui, connaissant leurs pensées, leur dit : « Tout empire divisé contre lui-même est

1. Hypothèse analogue à celle de Cheyne (*supr.* p. 443, n. 3), mais en sens contraire.

2. בעל דבבא. On a voulu trouver un jeu de mots dans Matth. x, 25, entre Βεελζεβούλ, « maître du séjour », et « le maître de maison », οἰκοδεσπότης ; mais supposé que le passage ne soit pas de l'évangéliste et que le Sauveur l'ait dit en araméen, il n'y aurait eu là qu'un assez faible jeu d'esprit, non un jeu de mots, tandis que le jeu de mots pourrait exister, à cause de l'assonance, entre בעל דבבא = בעל דבוב et בעלה דביתא. Noter que la formule Βεελζεβούλ (בעל דבל) serait hébraïque et non araméenne, le mot *zebul* n'étant usité qu'en phénicien et en hébreu. L'araméen connaît דבלא « ordure ».

3. Cf. Riehm, *Handwörterbuch*, I, 195.

24. Si un empire est divisé contre lui-même, cet empire ne pourra subsister. 25. Si une maison est divisée contre elle-même, cette maison ne pourra tenir. 26. Si Satan se lève contre lui-même et se divise, il ne peut tenir et il est à sa fin. 27. Mais nul ne peut, étant entré dans la maison du fort, prendre ses meubles, si d'abord il ne lie le fort ; et alors il pillera sa maison. »

dévasté ; et toute ville ou maison divisée contre elle-même ne subsistera pas. 26. Si Satan chasse Satan, il est divisé contre lui-même : comment donc subsistera son empire? 27. Et si c'est par Beelzeboul que je chasse les démons, par qui vos fils les chassent-ils? C'est pourquoi ils seront vos juges. 28. Mais si c'est par l'esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu à vous. 29. Ou comment peut-on entrer dans la maison du fort et prendre ses meubles, si d'abord on ne lie le fort? Et alors on pille sa maison. »

dévasté, et maison (y) tombe sur maison. 18. Si Satan aussi est divisé contre lui-même, comment subsistera son empire? puisque vous dites que je chasse les démons par Beelzeboul. 19. Si je chasse les démons par Beelzeboul, par qui vos fils les chassent-ils? C'est pourquoi ils seront vos juges. 20. Mais si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu à vous. 21. Quand le fort armé garde son enceinte, ce qu'il possède est en sûreté. 22. Mais si un plus fort que lui, survenant, triomphe de lui, il emporte l'armure où était sa confiance et il distribue ses dépouilles. »

Marc ne dit pas comment Jésus a connu les propos des scribes. On peut supposer ou bien qu'il les entend, parce que ses adversaires, sans s'adresser à lui, ont parlé assez haut pour qu'il ait saisi leur discours, ou bien que ce discours lui est répété par d'autres. En disant que Jésus connaissait leurs pensées [1], Matthieu et Luc supposent plutôt qu'il n'a pas eu besoin qu'on lui rapportât rien, mais que la puissance de l'esprit qui était en lui devait lui révéler et le faux bruit et les intentions de ceux qui

1. Matth, 25. εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν. Luc, 17. αὐτὸς δὲ εἰδὼς αὐτῶν τᾶ διανοήματα.

l'avaient lancé. Les évangélistes ne veulent pas signifier que les ennemis de Jésus ne croyaient pas eux-mêmes ce qu'ils disaient. Dans le troisième Évangile il semblerait que « les pensées » dont il s'agit soient celles des gens qui demandent un signe [1] ; mais ce n'est qu'une apparence résultant de l'anticipation faite par Luc, et le discours qui suit ne s'en rapporte pas moins à l'affaire de Beelzeboul. Le caractère parabolique de la réponse est indiqué dans Marc [2]. Si cette indication vient de source, Luc a pu l'omettre comme non justifiée par la suite, et Matthieu a pu la trouver déplacée avant le discours des paraboles.

Avant de reproduire les comparaisons, Marc énonce une interrogation qui montre où tendent les arguments proposés : « Satan peut-il chasser Satan ? » Il ne faut pas traduire : un démon peut-il en chasser un autre ? Satan est Satan, et la question n'est qu'une façon plus énergique d'affirmer que Satan ne se chasse pas lui-même. Tous les démons ayant cause commune, on peut dire que Satan est chassé dans la personne de ses subordonnés et que ce ne peut être lui qui se persécute de la sorte. L'absurdité de l'hypothèse ressort ensuite des deux paraboles : empire divisé, guerrier vaincu. Dans la première, Jésus propose l'exemple de deux choses dont l'unité garantit l'existence et que la division détruit, à savoir une monarchie et une famille : empire et maison divisés tombent d'eux-mêmes. On lisait sans doute dans la source, comme dans Matthieu et dans Luc : « Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté [3]. » Matthieu, entendant peut-être la ruine de la maison au sens matériel,

1. V. 16.

2. V. 23. καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς.

3. Matth. 25. πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς Luc. 17. ἐφ' ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα ἐρημοῦται. Cf. Marc. 24. καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη.

met une ville avant la maison [1], bien qu'une ville ne puisse être comparée à l'empire de Satan. Luc [2] ramène le second exemple au premier, en représentant les maisons qui s'effondrent les unes sur les autres dans l'empire dévasté. La conclusion primitive semble néanmoins avoir été gardée dans le troisième Évangile : « Si Satan aussi est divisé contre lui-même, comment subsistera son empire ? » Matthieu aura combiné cette question avec celle qui précède la comparaison dans Marc. Celui-ci explique comment Satan se diviserait en se levant contre lui-même ; comme il a mis l'interrogation au début, il la supprime maintenant, et, pour ne pas aboutir à une simple négation, il ajoute : « et il est à sa fin ». Marc parle toujours de Satan et non de son royaume, ce qui maintient la comparaison jusqu'au bout, tandis que Matthieu et Luc appliquent à l'empire de Satan ce qui a été dit de tout royaume. La remarque de Luc : « puisque vous dites que je chasse les démons par Beelzeboul [3] », n'est pas autre chose que l'observation finale de Marc [4] : « parce qu'ils avaient dit : Il a un esprit impur », transposée dans le discours de Jésus.

C'est admettre l'absurde que de supposer Beelzeboul chassant les démons par Jésus, puisque Beelzeboul se détruirait ainsi lui-même, et ce serait admettre en même temps que l'empire de Satan est brisé. Si la première hypothèse est fausse, la conclusion qui en résulte ne laisse pas d'être vraie, mais pour un autre motif. L'empire de Satan s'écroule, non que Satan lui-même travaille à sa ruine, mais c'est qu'il a trouvé plus fort que lui. Ainsi se trouve amenée la comparaison de l'homme armé. Il est déjà sous-entendu dans l'application de la pre-

1. καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία.
2. καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει.
3. V. 18.
4. V. 30.

mière que Satan, étant chassé, doit l'être par plus fort que lui, puisqu'on ne peut songer à dire qu'il se chasse lui-même. L'argument n'admet pas d'autre alternative que l'expulsion par la puissance de Satan qui est inconcevable, ou l'expulsion par la puissance de Dieu. On a observé [1] que le raisonnement n'est pas absolument concluant, et qu'il ne le serait pas du tout si l'on soulevait une autre hypothèse, l'expulsion par la puissance de la magie. Mais, pour Jésus, cette hypothèse se confondait avec la première, l'idée d'un pouvoir surnaturel qui ne serait ni de Dieu ni du démon n'ayant pas de réalité au point de vue de l'Évangile.

Dans Matthieu et dans Luc la première comparaison se trouve séparée de la seconde par un argument *ad hominem* tiré des exorcismes qui se pratiquaient chez les Juifs. Ceux-ci n'imputent pas le succès de leurs exorcismes à la puissance de Satan, et l'on n'a pas le droit d'apprécier autrement ceux de Jésus ; mais si Dieu opère des guérisons par Jésus, c'est donc que le royaume de Dieu est arrivé. A juger de ce morceau par le contexte, les « fils [2] » de ceux à qui Jésus parle seraient, dans Matthieu, les disciples des pharisiens ou simplement leurs adhérents, des gens de leur parti ; dans Luc, où les pharisiens ne sont pas nommés, ce seraient, en général, des exorcistes juifs, des hommes appartenant, pour ainsi dire, à la même famille que les auditeurs de Jésus, parce qu'ils sont de même nation et de même religion. Cette façon de parler a de quoi surprendre, parce que le Sauveur paraît se mettre lui-même en dehors de la nation juive et s'opposer comme Fils de Dieu aux enfants d'Is-

1. Jülicher, II, 224.

2. Matth. 27 Luc. 19 . οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν ; Ss. lit (dans Luc. 19 : « Si c'est par Beelzebub que je chasse les démons *de vos fils*, par qui vos fils les chassent-ils ? » On suppose probablement que « les fils » exorcistes sont les disciples de Jésus.

raël. Les exorcistes en question ne peuvent pas être les apôtres, dont les pharisiens ne pensaient pas mieux que du Sauveur lui-même. Ce qui rend les pharisiens condamnables est précisément qu'ils ont deux poids et deux mesures, croyant que les exorcismes de leurs partisans sont efficaces par la vertu de Dieu, et soutenant que ceux de Jésus ne peuvent l'être que par la puissance de Satan. Leurs fils seront leurs juges, non par un jugement formel, mais en tant que l'opinion favorable dont ils sont l'objet convainc d'injustice devant Dieu et devant les hommes les calomniateurs du Christ.

Jésus ne chasse pas plus que les exorcistes juifs les démons par Beelzeboul. Mais il ne s'en tient pas à cette assertion ; de ce qu'il chasse les démons par l'esprit, Luc dit par le doigt de Dieu [1], il conclut que le règne de Dieu est arrivé, en sorte que les pharisiens ont tort d'attendre encore le règne et de ne pas le voir. Déduction fort légitime en soi, mais qui s'accorde mal avec la remarque précédente [2]. Les exorcismes des Juifs ne prouvent pas que le royaume soit arrivé : pourquoi ceux de Jésus le prouveraient-ils ? Jésus ne dit pas que le royaume vient dans la mesure où le démon est chassé ; il affirme que les guérisons opérées par lui démontrent que l'empire de Satan est anéanti, que le royaume est venu [3]. Cette déclaration est coordonnée logiquement à une argumentation qui la détruit, puisqu'on oublie de dire comment les exorcismes juifs, efficaces par la puissance de Dieu, n'ont pas la même signification que ceux de Jésus par

1. Matth. 28. ἐν πνεύματι θεοῦ. Luc, 20. ἐν δακτύλῳ θεοῦ. Cf. Ex. viii, 15.

2. Jülicher, II, 232.

3. D'après B. Weiss, *E.* 78, Jésus dirait que les Juifs reconnaissent malgré eux que ses guérisons sont d'autre sorte que celles de leurs exorcistes, mais qu'ils devraient voir également dans ceux-ci les agents de Beelzeboul, ce qui permettrait aux exorcistes de les accuser de calomnie. Grande subtilité.

rapport au royaume des cieux. Cependant les deux versets de Matthieu et de Luc sont aussi étroitement unis entre eux qu'ils se dégagent nettement de leur contexte ; ils ont été trouvés, dans la source commune, à la place où nous les lisons : mais ils n'en semblent pas moins intercalés entre la comparaison du royaume divisé et celle de guerrier, qui, dans Matthieu surtout, demandent encore à se rejoindre [1]. On peut donc supposer une première rédaction du discours où les deux comparaisons se suivaient immédiatement, comme dans Marc ; les deux versets qui les séparent maintenant appartiennent à une rédaction secondaire. Comme ils forment bloc, on pourrait être tenté d'y voir une glose de la tradition ; cependant on a observé déjà que leur unité littéraire cache une dualité de pensées. La question posée au sujet des exorcismes juifs pouvait mettre les pharisiens dans l'embarras, mais elle ne pouvait servir à prouver que Jésus amenait le royaume de Dieu. Au contraire, si l'on fait abstraction de ces exorcismes, l'expulsion des démons par l'esprit de Dieu peut être alléguée en preuve du royaume. Cette preuve pourrait donc sembler mieux garantie que la question. Encore est-il cependant que leur association ne paraît pas accidentelle et que l'on a voulu distinguer entre les exorcismes des Juifs, faits au nom de Dieu, et ceux de Jésus accomplis par l'esprit de Dieu : la distinction et l'argument qui y correspond reflètent plutôt les préoccupations de la controverse judéo-chrétienne que la pensée du Sauveur. Si la réflexion est surajoutée, la remarque sur les exorcistes juifs en est l'élément principal ; ce qui est dit touchant les démons chassés par l'esprit de Dieu et la venue du royaume [2] sert à rejoindre la suite du discours.

1. Holtzmann, 68. Matth. 29. ἢ πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν κτλ., est la continuation de 26. πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ, sans égard à 27-28.

2. Noter que Matthieu, contrairement à l'ordinaire, écrit, v. 28. ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. On dit que c'est sous l'influence de ἐν πνεύματι

La comparaison du guerrier vaincu complète en effet celle du royaume divisé. Satan ne peut pas être divisé contre lui-même ; s'il est battu, c'est qu'il a trouvé plus puissant que lui. Dans la pensée de Jésus, « le fort [1] » était un type comme le semeur, le maître de maison, le voleur et les autres personnages de parabole. Un hercule bien armé, qui sait user de ses membres et de ses armes, est maître chez lui, et il n'est point à supposer qu'on lui enlève ce qui lui appartient, à moins d'être plus fort que lui et de l'avoir préalablement garrotté. La comparaison roulait donc primitivement sur l'antithèse du fort et du plus fort ; et comme la première comparaison devait prouver que Satan ne se chassait pas lui-même, la seconde doit montrer qu'il est chassé par un plus fort que lui. Mais les évangélistes ont détruit la comparaison et l'ont ramenée à une allégorie. L'antithèse du fort et du plus fort ne subsiste que dans Luc, et assez atténuée [2]. Marc et Matthieu ont fait de la comparaison primitive la conclusion de l'argumentation précédente. L'homme fort est Satan ; sa maison est la masse des hommes qu'il tyrannise ; ses outils sont les démons, et celui qui, après l'avoir lié, met sa maison au pillage n'est pas autre que Jésus. Luc paraît avoir retouché et développé la description : il montre d'abord le guerrier bien armé qui veille sur sa maison et en garantit la sécurité, puis le même homme attaqué et vaincu par un plus fort que lui, qui prend ses armes et distribue ses dépouilles. Si bien équilibré que soit le tableau, Luc ne fait pas l'appli-

θεοῦ ; mais cette explication est contestable. Le fait tend à prouver que les vv. 27-28 ne sont pas de la source primitive où on lisait régulièrement : « Le royaume *des cieux*. »

1. ὁ ἰσχυρός.

2. V. 22. ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν | D a simplement : ἰσχυρότερος ἐπέλθῃ .... καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ | D omet αὐτοῦ διαδίδωσιν. Il s'agit du butin trouvé chez le fort, non précisément du butin que le fort a ramassé.

cation de la comparaison, parce qu'il l'entend en allégorie. Pour lui aussi le fort est Satan, le plus fort Jésus ; les armes sont les démons que Jésus chasse tous, ce qui anéantit le règne de Satan ; quant à la distribution du butin pris sur Satan, c'est un trait emprunté par l'évangéliste à Isaïe [1]. Les trois Synoptiques ont donc introduit dans la comparaison l'idée qui était dans l'application, à savoir le triomphe de Jésus sur Satan. C'est grâce à l'interprétation allégorique de la comparaison du fort que la suite du discours peut s'y rattacher plus ou moins naturellement.

Matth. xii, 30. « Qui n'est pas avec moi est contre moi ; et qui n'amasse pas avec moi dissipe. »	Luc, xi, 23. « Qui n'est pas avec moi est contre moi ; et qui n'amasse pas avec moi dissipe. »

Comme cette pensée, étrangère à Marc, se trouve à la même place dans les deux Évangiles, on peut croire qu'elle y était déjà dans leur source commune. La réflexion ne convient qu'à Jésus et à sa situation à l'égard des Juifs ; du moins ce ne serait pas une vérité dans la bouche du premier venu [2]. Les évangélistes entendent que les calomniateurs de Jésus, ceux qui ne veulent pas croire en lui, qui ne savent pas reconnaître en lui le vainqueur de Satan, sont nécessairement amenés à le combattre et se constituent ses ennemis. L'œuvre évangélique étant conçue comme une moisson faite ou à faire, l'opposition au Christ, ou simplement la propagande religieuse entreprise en dehors de lui, est comparée à l'acte de celui qui disperse le grain au lieu de le recueillir. Il s'agit d'un point au sujet duquel on ne peut rester neutre : Jésus vient-il de Dieu on non ? Dans les conditions où il se présente, il ne peut venir que de Dieu.

1. liii, 12. Matth. 29 se rapproche d'Is. xlix, 24.
2. Jülicher, II, 233.

Mais on nie sa mission par le seul fait qu'on ne la reconnaît pas ; l'abstention ou l'indécision équivalent, en pareille matière, à la négation et à l'hostilité. Si juste que soit l'idée, elle paraît un peu froide dans ce discours où la polémique prend un ton assez vif, et elle n'était pas de nature à toucher grandement les pharisiens qui ne tenaient pas à être pour Jésus. Elle peut très bien n'être pas ici dans son cadre originel et avoir été formulée dans une autre occasion.

De tout temps les commentateurs ont été frappés de l'espèce de contradiction qui existe entre cette sentence et ce qu'on lit dans Marc [1] : « Celui qui n'est pas contre vous est pour vous. » On dit volontiers, comme il est vrai, que les deux paroles peuvent se justifier à des points de vue différents, en raison de leur application qui n'est pas la même, et des circonstances où elles ont été respectivement prononcées. Luc, qui les rapporte toutes les deux, a dû penser ainsi. Mais tel n'était peut-être pas l'avis de Matthieu qui ne rapporte que la première. En réalité, la seconde parole, avec l'anecdote qu'elle termine, semble parallèle à ce qu'on vient de lire sur les exorcismes juifs. Si l'on admet que le second Évangile est primitif en tout, l'on pourra supposer que la question intercalée : « Au nom de qui vos fils chassent-ils les démons ? » s'inspire du récit de Marc [2] et vient d'un rédacteur qui voulait en tirer parti sans le reproduire : ne serait-ce pas le même rédacteur qui aurait cru devoir retourner la sentence : « Qui n'est pas contre vous est pour vous », en : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » ? L'addition d'un membre parallèle : « Qui n'amasse pas avec moi dissipe », prouverait d'autant moins contre cette hypothèse que l'image n'était pas

1. IX, 40.
2. IX, 38-39 (LUC, IX, 49-50).

difficile à trouver [1], et que le parallélisme n'est pas autrement réussi. Il y aurait une rectification du texte de Marc en vue des rapports existant alors entre le judaïsme et le christianisme. Les « fils » des pharisiens seraient toujours des exorcistes juifs, mais ce pourraient être des exorcistes qui chassaient les démons au nom de Jésus sans se faire chrétiens [2] ; dans ce cas, ils seraient dits juges de leurs frères au dernier jour par imitation de ce qu'on lit des Ninivites et de la reine de Saba [3]. Une discussion plus attentive du récit de Marc, on le verra plus loin, semble favoriser l'hypothèse contraire, au moins pour ce qui regarde la teneur primitive de la sentence, car l'argument tiré des exorcismes juifs pourrait, en effet, avoir été inspiré par ce que Marc raconte de l'exorciste étranger.

Il est probable que la source ancienne des discours du Seigneur amenait après les deux comparaisons du royaume divisé et du guerrier vaincu la sentence concernant le péché contre le Saint-Esprit, si toutefois ce n'est pas Marc qui lui a le premier donné cette place, puis la description du démon chassé qui revient avec sept autres. Marc aura laissé tomber cette description où il ne se retrouvait peut-être pas plus facilement que l'exégète moderne, et il en aura gardé l'écho dans la remarque : « Parce qu'ils disaient : Il a un esprit impur [4] ». Un rédacteur travaillant sur la source primitive aura exploité dans le discours l'anecdote de l'exorciste, par manière de question intercalée entre les deux comparaisons ; il aura retourné la sentence finale de l'anecdote pour la mettre entre la comparaison du fort et la parole concernant le péché contre le Saint-Esprit, comme elle est encore dans

1. Cf. Matth. xxv, 24, 27.
2. Cas analogues à Marc, ix, 38-40, *supr. cit.*, et Act. xix, 13-17.
3. Matth. 41-42 ; Luc, 31-32.
4. V. 30.

Matthieu; ou plutôt la sentence, primitivement indépendante : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » venait déjà dans la source à la place que lui donne Matthieu, et Marc l'aura omise avec intention. Luc, ayant jugé bon de transposer la parole relative au péché contre le Saint-Esprit, aura voulu relier à la sentence omise par Marc la description du démon qui revient, parce qu'il y voyait sans doute figuré le sort de celui qui ne s'attache pas entièrement à Jésus, après avoir pris quelque intérêt à sa parole et en avoir recueilli quelque fruit.

Marc, III, 28. « Je vous dis en vérité que tous les péchés seront pardonnés aux fils des hommes, ainsi que tous les blasphèmes qu'ils auront proférés; 29. et celui qui aura blasphémé contre l'Esprit saint, n'aura jamais de pardon, mais il sera punissable d'une faute éternelle. » 30. Parce qu'ils avaient dit : « Il a un esprit impur. »	Matth., XII, 31. « C'est pourquoi je vous dis : «Tout péché et blasphème seront pardonnés aux hommes; mais le blasphème de l'Esprit ne sera point pardonné. 32. Et si quelqu'un dit une parole contre le Fils de l'homme, elle lui sera pardonnée; mais à celui qui parlera contre l'Esprit saint, il ne sera pardonné ni en ce monde ni en l'autre. »	Luc, XII, 10. « Et quiconque dit une parole contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné; mais à qui blasphème contre le Saint Esprit il ne sera point pardonné. »

Marc et Matthieu ont considéré la calomnie soulevée contre Jésus à propos de l'expulsion des démons comme un blasphème contre le Saint-Esprit, par la puissance duquel Jésus chassait les mauvais esprits. Mais le rapport des textes donne lieu à un problème, difficile à résoudre, touchant la forme de la sentence qui doit être primitive. Selon Marc, tout blasphème est rémissible moyennant pénitence, excepté le blasphème contre l'Esprit saint; mais ce dernier blasphème, dans la pensée de l'évangéliste, est précisément ce que les scribes ont dit de Jésus :

« Il a Beelzeboul ; il a un esprit impur. » Matthieu reproduit d'abord ce qu'on lit dans Marc ; puis il reprend une autre forme de la même sentence, qui se trouve être celle que Luc donne dans un autre contexte où il est dit qu'une parole contre le Fils de l'homme, c'est-à-dire contre Jésus lui-même, pourra être pardonnée, mais qu'une parole contre l'Esprit saint ne le sera jamais.

La leçon de Luc et le texte composite de Matthieu permettent d'affirmer que la source commune des deux Évangiles déclarait péché rémissible le blasphème contre le Fils de l'homme, tandis que Marc regarde comme irrémissible ce blasphème, qui pour lui est le blasphème contre l'Esprit Saint. Marc a-t-il craint de paraître favoriser le blasphème contre Jésus, et ses « fils des hommes » sont-ils un écho du « Fils de l'homme »[1] ? Ou bien la source de Matthieu et de Luc aurait-elle compris du Fils de l'homme Jésus ce qui était dit des fils des hommes ou du « fils d'homme » en général[2] ? Beaucoup jugent cette dernière hypothèse invraisemblable, parce qu'on aurait hésité à faire du blasphème contre Jésus un péché rémissible si la tradition n'avait pas été claire sur ce point. Cependant la force de l'argument sera beaucoup diminuée si l'on observe que la distinction introduite entre le Fils de l'homme et l'Esprit paraît avoir un caractère théologique, en ce qu'elle oppose pour ainsi dire l'humanité du Sauveur à sa divinité, l'extérieur de son activité au principe surnaturel de ses œuvres. Une pareille distinction se comprend mieux chez les évangélistes que dans la bouche de Jésus. Il est donc tout à fait possible que Jésus ait dit : parler contre un homme, « un fils d'homme », est faute pardonnable, blasphémer l'esprit

1. Schmiedel, *E. B.* II, 1848.
2. Dalman, *Worte Jesu*, I, 209.

divin est un péché sans rémission. L'emploi du mot « fils d'homme » prêtait à équivoque ; Marc évite l'inconvénient au moyen d'une paraphrase ; la version dont dépendent Matthieu et Luc identifie le « fils d'homme » à Jésus, mais n'y trouve pas de difficulté parce qu'elle distingue la parole injurieuse à Jésus homme de la parole injurieuse à l'esprit divin qui est en lui. Et la distinction, bien que probablement étrangère au discours du Sauveur, ne fausse pas sa pensée. Si l'on préfère cette hypothèse, on devra supposer aussi que les trois évangélistes, et non seulement Luc, ont reproduit cette parole hors de son contexte primitif ; car, dans la circonstance indiquée par Marc et par Matthieu, c'est un propos fâcheux pour Jésus qui se trouve être un blasphème contre l'Esprit, et le Sauveur paraîtrait excuser ses adversaires en disant qu'un blasphème contre lui-même sera pardonné. Mais en quelque occasion que Jésus ait parlé de blasphème contre l'Esprit, il a dû avoir en vue ses propres œuvres, et l'expulsion des mauvais esprits étant celle qui convenait le mieux pour cette déclaration, la combinaison des deux premiers Évangiles doit avoir le genre et le degré de vérité souhaitables en pareille matière. Quand même la déclaration aurait été formulée à propos d'autres miracles, il ne serait toujours pas naturel que Jésus la fît valoir par une distinction entre sa personne et son œuvre. Il est donc probable que Marc a retenu l'idée primitive de la sentence, tout en la développant et en affirmant des péchés en général ce qui avait été dit seulement des paroles. La remarque finale, qui montre le rapport du discours de Jésus avec l'accusation des scribes, lui appartient en propre ; mais on peut l'expliquer autrement que par l'intention formelle d'identifier le blasphème contre Jésus au blasphème de l'Esprit et de corriger ainsi la distinction établie dans Matthieu. Au lieu de dire simplement que le péché contre l'Esprit ne sera jamais par-

donné [1], le premier Évangile décompose l'avenir en ses deux parties, le temps et l'éternité : ni dans la vie présente ni dans la vie future le péché contre l'Esprit-Saint ne sera pardonné [2]. L'impossibilité de pardon est absolue en ce sens, que l'endurcissement de ceux qui pèchent contre l'Esprit saint est prédestiné à un châtiment certain et inévitable. Les chances morales d'une conversion ne sont pas envisagées ; on les tient d'ailleurs pour si précaires qu'elles n'entrent pas en compte.

Matth. xii, 33. « Ou faites l'arbre bon et son fruit bon, ou faites l'arbre mauvais et son fruit mauvais ; car c'est au fruit qu'on connaît l'arbre. 34. Race de vipères, comment pourriez-vous dire de bonnes choses, étant mauvais ? Car la bouche parle de l'abondance du cœur. 35. L'homme bon tire de bonnes choses du bon trésor, et l'homme mauvais tire de mauvaises choses du mauvais trésor. 36. Et je vous dis que de toute parole oiseuse que les hommes auront prononcée ils rendront compte au jour du jugement ; 37. car c'est d'après tes paroles que tu seras justifié, et d'après tes paroles que tu seras condamné. »

Le rédacteur du premier Évangile ajoute à ces considérations sur le blasphème contre l'Esprit saint une pensée qui peut s'adapter au présent discours, mais qui a dû être d'abord gardée à part. Elle concerne les paroles bonnes ou mauvaises, en tant que fruit du cœur, moyen de connaître les hommes, et matière de jugement divin. Matthieu ou la source dont il dépend auront voulu donner un enseignement complet sur les paroles. La comparaison de l'arbre et du fruit s'applique ici au cœur et au langage. On l'a déjà rencontrée dans le discours sur la montagne [3]. Certains détails qui ont l'air de retouches et

1. Marc, 29. ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα. ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος.

2. Matth., 32, ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. Développement de Marc, 29. εἰς τὸν αἰῶνα (cf. Dalman, I, 130). Luc, xii, 10. τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.

3. vii, 16-20.

qui servent à relier ce passage au contexte s'expliquent peut-être mieux si l'évangéliste a fait une transposition. Ainsi l'impératif : « faites l'arbre bon [1] », est destiné à montrer que le discours s'adresse aux pharisiens, et l'apostrophe : « Race de vipères, comment pouvez-vous dire de bonnes choses étant mauvais », procède de la même intention. Mais la locution : « *faites* l'arbre bon » n'est pas très naturelle ; elle s'entend d'un jugement que l'orateur imposerait à ses auditeurs, et l'évangéliste aurait pu aussi bien écrire : « dites l'arbre bon » ; mais le verbe « faire » vient sans doute de la source, où on lisait : « l'arbre bon *fait* de bon fruit [2] ». De même l'apostrophe, qui veut relever cette seconde partie du discours au ton de la première et qui l'a exégéré en voulant l'égaler, se trahit comme un complément rédactionnel. La suite naturelle de l'instruction est celle qu'on trouve dans Luc [3].

En tenant compte seulement de ce qui précède, on pourrait croire que Jésus, continuant son argumentation contre les pharisiens, leur reproche de n'être pas logiques, parce qu'ils porteraient sur sa personne un jugement qui serait en contradiction avec la bonté de ses œuvres ; mais cette explication est écartée par l'ensemble du contexte, les pharisiens n'admettant pas que les œuvres de Jésus vaillent mieux que sa personne. L'argument, d'ailleurs, serait trop abstrait et subtil. Ce sont les pharisiens eux-mêmes qui sont visés dès l'abord. Si l'arbre est bon, le fruit est bon ; mais les ennemis de Jésus ne peuvent donner de bons discours, émettre des jugements conformes à la vérité, à la justice et à la charité, parce que leur cœur est mauvais. Ce sens résulte très claire-

1. V. 33, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν..., ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν κτλ.
2. Cf. VII, 17-29, *supr. cit.*
3. VI, 43-45.

ment de l'apostrophe où Jésus déclare aux pharisiens qu'ils sont incapables d'une bonne parole. La sentence générale : « car la bouche parle de l'abondance du cœur », sert à fortifier cette assertion ; mais primitivement c'était la conclusion de ce qui est dit sur le trésor du cœur, d'où sortent le bien et le mal.

Cet enseignement touchant les paroles se complète par une déclaration sur le compte que les hommes rendront à Dieu de leurs discours au jour du jugement, soit que Matthieu l'ait trouvée telle dans la source, soit qu'il l'ait prise ailleurs ou tirée de son propre fond. Le défaut de parallèle dans Luc n'est pas un argument décisif en faveur de la dernière hypothèse, attendu que la sentence concernant la parole inutile a pu être omise comme embarrassante ou obscure. D'après la signification ordinaire du mot, les paroles « inutiles »[1] seraient celles qui, n'étant justifiées par aucune raison morale, sont de nul fruit pour qui les dit et qui les entend ; on en rendrait compte au tribunal de Dieu, parce que toute parole représente une pensée, un mouvement de l'âme. Cette idée paraît avoir été celle de l'évangéliste ; mais on peut douter que ce soit le sens primitif de la sentence et la pensée de Jésus. Déjà, quelques anciens ont entendu « inutile » au sens de mauvais [2], et l'on a depuis longtemps soupçonné derrière la formule grecque une locution sémitique où « parole vaine » équivalait à parole blasphématoire ou injurieuse [3]. Cette conjecture est très

1. V. 36. πᾶν ῥῆμα ἀργόν.

2. Cf. Resch. *Paralleltexte*, II, 143. Maldonat, I, 257 : Solus Theophylactus et Euthymius calumniatorium et falsum interpretantur, quod aliquos etiam vetustiores auctores dixisse Chrysostomus affirmat. Suspicor ego hebraice scriptum fuisse שוא, quod et frustra et mendax atque calumniatorium significare potest. »

3. Nestle. *Marginalien* 50, et *Philologia sacra*, 58 (*ap.* Jülicher II, 126) compare Eccli. xxiii, 15, où le syriaque emploie le mot בטל là où le grec a λόγοι ὀνειδισμοῦ. On peut soupçonner quelque affinité d'origine entre ce passage de Matthieu et v, 22.

probable, et par conséquent l'authenticité substantielle du passage. Mais la parole peut être authentique et avoir été trouvée par l'évangéliste dans le même contexte que les précédentes, sans avoir été dite pour cela dans la même occasion. La liaison avec les sentences de l'arbre et du trésor intérieur ne se fait pas très naturellement ; il est possible aussi que l'évangéliste ait connu isolée la sentence concernant le jugement des paroles injurieuses, et qu'il en ait fait, en la développant, la conclusion menaçante de la réponse de Jésus aux calomnnies des pharisiens. En disant que l'homme sera déclaré juste ou coupable d'après ses paroles, Matthieu n'entend pas exclure les actes comme matière du jugement divin ; mais il ne parle que des paroles parce que les remarques antérieures n'ont pas d'autre objet [1]. Cette manière de représenter le jugement n'en a pas moins quelque chose d'artificiel, et l'on peut soupçonner ici qu'une sentence traditionnelle reçoit une application différente de sa signification première [2].

Matth. xii. 43. « Lorsque l'esprit impur est sorti de l'homme, il parcourt des lieux arides, cherchant un repos, et il n'en trouve pas ; 44. alors il dit : Je retournerai à ma maison, d'où je suis parti. Et venant, il la trouve libre, nettoyée et ornée. 45. Alors il va prendre avec lui sept autres esprits plus méchants que lui-même ; et entrant, ils y demeurent. Et la fin de cet homme devient pire que le commencement. Ainsi en sera-t-il de cette génération mauvaise. »

Luc, xi, 24. « Lorsque l'esprit impur est sorti de l'homme, il parcourt des lieux arides, cherchant un repos, et, n'en trouvant pas, il dit : Je retournerai à ma maison, d'où je suis parti. 25. Et venant, il la trouve nettoyée et ornée. Alors il va prendre sept autres esprits plus méchants que lui-même ; et entrant, ils y demeurent. Et la fin de cet homme devient pire que le commencement. »

Matthieu a vu dans cette description une parabole dont l'application concernait les Juifs : il en serait des contem-

1. Holtzmann, 244.
2. Cf. Luc, xix, 22.

porains de Jésus comme d'un possédé qui, provisoirement débarrassé de son démon, retomberait bientôt dans un état pire, avec huit démons qui se fixeraient définitivement en lui. Poussant l'application de la parabole en allégorie, les commentateurs se sont demandé à quelle époque on peut dire que le peuple juif a été soustrait à l'influence diabolique, et les uns remontent jusqu'à Moïse, ou seulement aux prophètes, à la captivité ; d'autres s'arrêtent à la prédication de Jean et aux débuts de l'Évangile [1]. On a cherché aussi, et fort inutilement, une signification aux autres détails du tableau. L'évangéliste s'en tenait à la comparaison, et c'est lui-même qui la fait, la proposition finale : « Ainsi en sera-t il de cette génération mauvaise [2] », qui manque dans Luc, ayant été certainement ajoutée par Matthieu afin de rattacher ce morceau à la menace contenue dans les paroles concernant Jonas et la reine de Saba. Cette interprétation est défectueuse ; car, si l'on voit bien une correspondance quelconque entre l'irrémédiable incrédulité des Juifs, qui seront accablés, au jugement dernier, par le témoignage des Ninivites pénitents ou celui de la reine de Saba, et la situation de l'homme abandonné sans ressource aux démons qui le possèdent, le texte et l'histoire de l'exégèse montrent assez clairement que la guérison provisoire du possédé n'a aucun parallèle. Cette adaptation boiteuse a chance de ne pas représenter le sens primitif du discours.

Luc reproduit le fragment comme il l'a trouvé dans la source, mais il le donne avant la réponse aux demandeurs de signe. On peut croire qu'il n'a pas fait de transposition et que la source donnait ce récit de possession après la réponse de Jésus à ceux qui l'accusaient

1. Cf. Maldonat, I, 260-261.

2. V. 45. οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταυτῇ τῇ πονηρᾷ. Cf. v. 39. γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς.

d'être lui-même possédé. Le rapprochement ne se fondait pas sur la coordination logique des deux morceaux, mais sur ce que, dans tous les deux, il était parlé de possession. Dans le troisième Évangile, ou tout au moins dans sa source immédiate, après la parole : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », l'idée sous-entendue paraît être que quiconque ne s'attache pas entièrement à Jésus devient son ennemi et tombe dans la réprobation finale, nonobstant l'intérêt qu'il a pu prendre à sa parole et le fruit qu'il a pu en tirer provisoirement, tout comme un possédé qui, momentanément délivré, retombe au pouvoir de démons plus méchants que le premier. Cette idée semble ressortir aussi de la parole que Luc a voulu amener ensuite : « Heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique ». S'il avait voulu signifier que les exorcismes juifs ne produisaient pas de guérison durable [1], il aurait négligé de dire le principal de sa pensée [2].

Mais la description de la rechute est à considérer en elle-même, indépendamment de toute combinaison rédactionnelle, et rien absolument ne justifie une interprétation métaphorique. L'idée morale de la rechute dans le péché n'y est pas plus représentée que les destinées d'Israël. Pas un seul trait ne signifie la domination du péché sur l'âme coupable, et il importe peu que la possession corporelle soit conçue, jusqu'à un certain point, comme la conséquence de la possession spirituelle. On ne voit pas bien quel rapport il y aurait entre la maison nettoyée et le tempérament moral d'un pécheur, non plus qu'entre l'expulsion du démon et l'impression produite sur les Juifs par Jean-Baptiste [3]. L'ensemble et les détails du récit ne

1. J. Weiss, *Lukas* (Meyer [8]), 473. B. Weiss, *E.* 357.
2. Jülicher, II, 238.
3. Relation admise par B. Weiss, *E.* 81.

reflètent que les conceptions populaires touchant la possession physique, d'où résulte l'aliénation mentale, et touchant les coutumes supposées des démons. Quand un esprit impur, chassé par la vertu de l'exorcisme, est sorti de l'homme [1] dont il avait fait sa demeure et son instrument, il se trouve comme au dépourvu, errant, il s'en va dans le désert, séjour originel et domicile régulier de ces êtres dangereux ; il y recherche une habitation commode et paisible [2], et le désert, où il n'y a pas d'hommes, ne lui offre rien d'aussi avantageux que ce qu'il a quitté, la créature humaine où il avait pris son logement ; il s'en revient donc et il trouve son ancienne maison toute propre et parée [3], Matthieu dit d'abord « libre » [4] ; et la maison avait acquis toutes ces qualités par le fait de son absence ; la voyant si avenante, il juge bon de ne pas y rentrer seul et il s'en va chercher sept esprits de sa sorte, mais plus méchants que lui ; tous ensemble s'installent dans le malheureux homme, plus à plaindre maintenant qu'il n'était pour commencer, quand il n'avait qu'un démon [5]. Celui-ci a raisonné son intérêt tout comme l'aurait fait un homme, et il a comparé sa situation au désert avec celle qu'il avait dans le possédé ; s'il prend des compagnons, ce n'est pas précisément pour le plaisir de la société, ni pour faire plus de mal avec leur concours, mais pour se mieux garantir contre une nouvelle expulsion [6]. L'homme, en effet, est ainsi livré à cette troupe ennemie sans espoir de délivrance ; car la question n'est pas de savoir si Dieu pourrait la chasser ; le fait est qu'on ne la chassera pas.

1. Cf. Luc, VIII, 2.
2. ἀνάπαυσιν (מנוחה).
3. Luc, 25. σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον.
4. V. 30. σχολάζοντα.
5. Matth. 45 (Luc, 26). καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων. Imité II Pier. II, 20.
6. Jülicher, II, 235.

On conçoit que, de tout temps, les commentateurs se soient efforcés de trouver à ce récit un autre sens que celui qui résulte naturellement de la lettre. Cependant il ne s'agit que d'un possédé, non du peuple juif ou d'un homme pécheur ; ce possédé a été délivré de son démon ; mais, comme le démon se trouvait mieux chez lui qu'au désert, il y est revenu en force ; et le possédé, au lieu de l'être simplement, l'est à la huitième puissance. L'homme est entièrement passif dans cette affaire ; le départ de son démon l'avait délivré, mais cela ne veut pas dire qu'il fût devenu juste et pieux ; le retour de son démon l'accable, mais cela ne signifie pas qu'il ait souhaité ce retour ou qu'il l'ait préparé par ses péchés. Jésus ne dit rien de sa conduite morale ; il parle uniquement de ce que le possédé souffre et de la façon dont le démon se comporte. Mais l'exemple est-il particulier ou exceptionnel, non ordinaire[1] ? Rien ne le fait supposer, les termes étant généraux, et le Sauveur disant ce qui arrive à l'homme par le fait des démons, non ce qui est arrive à un individu par le fait d'un démon. D'autre part, il est inconcevable que Jésus ait entendu formuler une loi absolue, puisqu'il se serait condamné lui-même en constatant que le résultat fatal des guérisons faites par lui était une rechute plus grave[2]. Comme il n'établit aucune distinction entre les possédés délivrés par lui et ceux qui auraient pu être délivrés par d'autres, c'est du côté des possédés qu'il faut chercher le complément d'une assertion qui ne peut avoir été aussi

1. Jülicher, II, 236, le soutient, en s'appuyant sur Matth. 28 ; mais, supposé que ce verset représente une parole de Jésus, il serait bien risqué d'en tirer argument pour l'interprétation d'une autre parole dite dans des circonstances différentes. La formule : ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, est aussi générale que possible. Jésus ne dit nullement que, *si* un démon chassé en ramène sept autres, la situation est pire, il dit *que* le démon revient.

2. C'est ce qui paraît incontestable dans l'argumentation de Jülicher, n. 1.

inconditionnelle qu'elle le paraît. Celui-là seulement sera garanti contre le retour du démon et des démons qui recevra la parole et s'attachera à celui qui est plus fort que Satan [1]. Sinon rien ne le protège contre son ennemi. Par là Jésus pouvait tout à la fois expliquer la rechute de certains malades qu'il avait guéris, et maintenir qu'il chassait les démons par la vertu de Dieu. Mais il a pu dire, il semble avoir affirmé nettement que l'exorcisme n'avait pas d'effets durables et qu'il était plutôt nuisible à ceux qui, débarrassés de leur démon, laissaient leur maison vide et ne la remplissaient pas d'esprit saint. La place reste libre et le démon y reviendra. Le discours n'aurait pas grande signification si le danger de rechute plus grave était exceptionnel et n'existait pas pour tous ceux qui, une fois guéris, resteraient indifférents à l'Évangile que Jésus annonce.

L'incident de la femme qui loue la mère de Jésus, introduit par Luc entre ce morceau et la déclaration relative au signe de Jonas, est parallèle à ce qu'on lit dans Marc [2], dans Matthieu [3] et dans un autre endroit du troisième Évangile [4], touchant la mère et les frères du Sauveur qui demandent à le voir.

Garnay (près Dreux).

ALFRED LOISY.

1. JÜLICHER, II, 239.
2. III, 31-35.
3. XII, 46-50.
4. VIII, 19-21.

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

I. Études d'ordre général.

Les premiers chapitres de l'ouvrage de M. Torreilles, *Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours* (Paris, Letouzey) intéressent la philosophie médiévale, à raison des étroits rapports de cette philosophie avec la théologie. L'auteur consacre à la théologie du moyen âge deux courts chapitres [1], — trop courts assurément, car toute l'école d'Abélard et celle de Saint-Victor sont traitées en deux pages, alors qu'elles eussent mérité plus d'honneur. La méthode dialectique, que M. Torreilles appelle aussi méthode scolastique, et qui consiste à appliquer aux dogmes les procédés dialectiques, est nettement rangée parmi les méthodes théologiques (pp. 8 et suiv.) ; elle constitue ce qu'on peut appeler la méthode apologétique du moyen âge. Et ainsi se trouve affirmée la distinction de l'œuvre apologétique et de l'œuvre philosophique. N'empêche que les théologiens continuaient de philosopher, c'est-à-dire que non seulement en théologie ils joignaient la méthode dialectique à la méthode exégétique, mais qu'au beau milieu de leurs dissertations théologiques ils faisaient place à des questions de pure philosophie. « En droit, écrit M. Torreilles, le maître chargé de l'enseignement théologique avait mission d'enseigner la Bible ; en fait, entraîné par l'engouement général des esprits pour la spéculation, il faisait plus de dialectique que d'exégèse. De là tant de commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard, tant de *Sommes théologiques* et de *Quodlibets* sur des problèmes de métaphysique, tandis qu'il existe si peu d'ouvrages médiévaux sur l'Écriture et les Pères. Comparez les traités scripturaires de saint Thomas, d'Albert le Grand, de saint Bonaventure et des autres docteurs de l'Université de Paris à leurs traités de théologie ou de philosophie scolastiques, et ce simple rapprochement nous permettra de saisir la différence de ce qui fut et de ce qui aurait dû être,

1. Voici les matières des chapitres suivants de l'ouvrage de M. Torreilles : III. Les débuts du gallicanisme (XIVe-XVe siècle). — IV. L'humanisme et la Réforme en France (1519-1545). — V. Les premières controverses religieuses (1551-1562). — VI. Les phases de la controverse religieuse (1562-1640). — VII. Ultramontanisme et gallicanisme (1563-1640). — VIII. Le jansénisme. — IX. Les dernières formes de la controverse (1640-1789). — X. Rapports du gallicanisme et du jansénisme (1663-1780). — XI. L'évolution de la scolastique. — XII. La théologie positive (XVIe-XVIIe siècle). — XIII. L'apologétique et l'incrédulité (XVIIIe siècle). — XIV. L'apologétique au XIXe siècle.

la part concédée comme à regret à l'Écriture et celle octroyée libéralement à la dialectique » (pp. 19-20).

William Turner, *History of Philosophy* (Boston, 1903). — Ce manuel d'histoire générale fait à la philosophie du moyen âge la place qui lui revient, à côté de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne. L'auteur a eu l'heureuse idée de faire suivre chaque paragraphe d'une courte notice bibliographique, mentionnant les éditions principales des œuvres de chaque philosophe et les travaux récents dont il a fait l'objet. Il adopte la division de l'histoire de la philosophie médiévale, telle qu'on la trouve chez Gonzalez. L'ouvrage est approprié à l'enseignement, et les analyses que réserve l'auteur aux principaux scolastiques sont, en règle générale, bien conduites. M. Turner eût donné à son œuvre une valeur dialectique plus grande, s'il avait établi entre les systèmes qu'il expose un groupement idéologique. Au lieu de cela, les personnalités sont alignées dans un ordre strictement chronologique. Peut-on appeler P. Lombard un éclectique, ou même donner ce nom à Alain de Lille ? (p. 299). Est-il permis de ranger les panthéistes au nombre de ceux qui ont contribué doctrinalement à constituer la scolastique ? (p. 257). Ces questions de classification et d'autres sont discutables ; il n'est pas possible de s'arrêter ici.

Le volume 105 de la *Philosophische Bibliotek* publiée chez Dürr, à Leipzig, est consacré à une histoire de la philosophie ancienne et médiévale de K. Vorlaender (*Gesch. d. Philos.*, Bd. I. : *Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, 1903). Comme il s'agit d'un court manuel, on ne peut faire à l'auteur un reproche du peu de développement qu'il donne aux philosophes abordés (tout le moyen âge et l'époque patristique sont traités en 80 pages). Cette brièveté même imposait un choix dans les théories des grands docteurs, et ce choix n'a pas toujours été heureux. Ainsi l'auteur ne dit rien de la *physique* de saint Thomas. — Le point de vue général auquel se place M. Vorländer nous paraît faux. La philosophie du moyen âge, ou la scolastique, n'est pour lui qu'une systématisation scientifique de la doctrine de l'Église (p. 206, v. sa définit., p. 233). Mais alors est-ce bien la peine de l'appeler une philosophie ? Ne sommes-nous pas en présence d'une théologie constituée par une méthode dialectique ? Il est vrai que pour M. Vorländer philosophie et théologie sont une même chose au moyen âge. « Philosophie, oder was damals fast dasselbe ist, Theologie » (p. 233). S'il avait lu les introductions que les grands scolastiques ont pris la peine de publier en tête de leurs œuvres spéculatives, il aurait pu se rendre compte avec quel soin on distinguait la philosophie et la théologie. Roger Bacon lui-même, que M. Vorländer serait tenté, à la suite de Dürhing, de considérer comme le seul philosophe du moyen âge (p. 269), est très explicite à ce sujet. L'auteur, à certains moments, semble se rendre compte de l'insuffisance de sa notion de la scolastique, quand il inscrit en tête de divers paragraphes, des titres comme ceux-ci : « *Ausläufer* der Frühscholastik ; *Neue* Tendenzen. »

Dans le tome IV de la *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie* (Paris, Colin, 1902), M. Picavet publie une communication sur la *valeur de la scolastique* (pp. 239-257). Cette communication a déjà été résumée dans la *Revue de métaph. et de morale*, 1900. L'auteur étudie successivement la valeur de la scolastique médiévale et celle de la scolastique contemporaine. Au sujet de la première, M. Picavet renouvelle les opinions qu'il a émises plusieurs fois déjà notamment dans la *Grande Encyclopédie*, v^is Thomisme, Néo-Thomisme, Scolastique ; *Entre Camarades*, etc., et que nous avons antérieurement déjà signalées et discutées. Au reste, tous les points de vue qui séparent notre conception de la scolastique médiévale de celle que se fait M. Picavet, ont été discutés dans un ouvrage que nous avons publié au début de 1904 : *Introduction à la philosophie néo-scolastique*. En ce qui concerne la valeur *actuelle* de la scolastique, nous ne pouvons admettre : *a*) que la restauration néo-scolastique ne reconnaît de valeur qu'au thomisme (p. 250) ; *b*) qu'elle n'a d'autre raison d'être que de fournir « les prémisses ou les conclusions de la théologie » (p. 248), c'est-à-dire qu'elle n'est qu'un instrument d'apologétique catholique, — ce qui lui enlève toute signification philosophique proprement dite.

M. Willmann a publié une troisième édition de son ouvrage capital *Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Socialforschung und zur Geschichte der Bildung* (Brunswick, 1903). Le premier volume, qui contient, à côté d'une introduction, une étude des formes didactiques dans l'histoire (*Die geschichtlichen Typen des Bildungswesens*) intéresse l'histoire de la philosophie du moyen âge, car on y rencontre un aperçu sur les établissements de formation intellectuelle au moyen âge (§ 18), le contenu de la didactique (§ 19) et son idée directrice (§ 20). Cet aperçu se recommande par les mérites bien connus des travaux de Willmann : clarté et méthode d'exposition, grande richesse d'érudition. Les écoles abbatiales et épiscopales ne sont pas de création médiévale proprement dite, car elles ne font que continuer l'état de choses institué par le christianisme romain. Par contre, l'éducation chevaleresque (p. 254), corporative, professionnelle (p. 256) et communale (p. 259) et surtout les universités sont un produit spécifique du moyen âge. (Il n'est pas exact, comme le dit Willmann, p. 249, que saint Bonaventure soit le premier professeur de l'Université de Paris.) Le lecteur trouvera sur l'enseignement du trivium et du quadrivium des renseignements importants, M. Willmann étudiant *ex professo* chacun des sept arts libéraux, et son histoire jusqu'au XIIe siècle. Ce qu'il apprend sur la culture des sciences, de l'histoire, des langues est peu connu. Quel dommage que les recherches de M. Willmann s'arrêtent au XIIIe siècle, et qu'il n'ait pas, en adoptant le même plan, indiqué les principes de l'enseignement philosophique et scientifique aux universités. Ce problème, on le sait, est un des plus difficiles que connaisse l'histoire des idées médiévales. Un maître,

tel que Willmann, se devait de l'aborder. — Quelques considérations finales sur la subordination de tout savoir à la religion, sur les rapports entre maîtres et disciples; sur l'influence profonde des conceptions générales que le moyen âge s'était formées de la vie et du monde, forment, peut-on dire, la conclusion sociologique de cette étude.

On a signalé antérieurement l'important ouvrage de M. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, dont le tome II tout entier intéresse le moyen âge. M. le Prof. Seidenberger a eu l'heureuse idée de résumer les idées fondamentales de cet ouvrage (en les complétant par des idées empruntées à la *Didactique*), sous le titre : *Grundlinien idealer Weltanschauung aus Otto Willmann's Geschichte des Idealismus und seiner Didaktik* (Brunswick, 1902). Ce résumé rendra service à ceux qui n'ont pas le temps de prendre connaissance des deux œuvres monumentales de l'ancien professeur de Prague.

Terminons en notant que M. Baeumker annonce la publication, dans la collection de von Bülow u. Meinecke (*Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte*) d'un ouvrage intitulé : *Die Mittelalterliche Weltanschauung*. Il est impatiemment attendu par tous ceux qui connaissent la grande compétence de M. Baeumker dans l'histoire philosophique du moyen âge. De son côté, M. Picavet prépare une *Histoire comparée des philosophies médiévales*. Parmi les ouvrages d'ordre général, on nous permettra aussi de relever la première partie de notre *Introduction à la philosophie néo-scolastique* (Louvain, Institut de Philosophie, 1904), consacrée à la scolastique médiévale [1] et la seconde édition, sous presse, de l'*Histoire de la philosophie médiévale*.

II. La philosophie du haut moyen age jusqu'au XIIIe siècle.

S. Augustin. — Les écrits du grand docteur d'Hippone exercèrent une si grande influence au moyen âge qu'il est permis, ce nous semble, dans une chronique d'ordre général, de signaler les travaux consacrés à la philosophie du célèbre Père de l'Église. L'article que le P. Portalié lui consacre dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, Letouzey, éd.; 5 fr. le fasc.) compte assurément parmi les plus belles études d'ensemble. Et d'abord c'est un volume plus qu'un article (de la colonne 2268 à 2472). La bibliographie est soigneusement établie; les ouvrages les

1. Voici la table des matières de la première partie : 1. Le sens vague et défavorable du mot (scolastique). 2. Mise au point. Confusion à éviter. 3. La scolastique ou la fille des écoles. 4. Les méthodes scolastiques. 5. Définition de la scolastique par ses méthodes. 6. Philosophie scolastique et philosophie du moyen âge. 7. Philosophie scolastique et théologie scolastique. 8. Scolastique et philosophie ancienne. 9. Scolastique et sciences médiévales. 10. Scolastique et problème des universaux. 11. Condition d'une définition doctrinale. 12-18. Métaphysique, théodicée, Physique, Psychologie, Morale, Logique. 19. Décadence de la scolastique à la fin du moyen-âge.

plus récents sont mis à profit. Un classement systématique très bien conduit, avec de multiples divisions et subdivisions, facilite les recherches, conformément au plan général adopté par les éditeurs du Dictionnaire. L'article étudie séparément : I. La vie, II. Les œuvres, III. La doctrine, IV. L'autorité théologique de saint Augustin.

Voici dans l'exposé de la doctrine une série de rubriques qui intéresseront vivement l'histoire de la philosophie du moyen âge : 1° Rôle doctrinal hors de pair de saint Augustin. 2° Sources de sa doctrine ; en quel sens est-il néo-platonicien ? 3° Sa théorie de la connaissance et l'ontologisme. 4° Sa doctrine sur Dieu et les œuvres de Dieu... 7° Le docteur de la charité ou morale de saint Augustin. 8° Théories eschatologiques d'Augustin. 9° Conclusion : caractéristique du génie de saint Augustin.

Sous le 2°, nous trouvons un tableau d'ensemble résumant les influences platoniciennes et néo-platoniciennes qu'on trouve chez saint Augustin, car « nulle autre philosophie, dit le P. Portalié, n'a imprimé une direction sérieuse sur l'esprit d'Augustin » (col. 2325). En cela il est plus exclusif que Willmann (*Geschichte d. Idealismus*, t. II, §§ 62 et suivants). Portalié fait siennes les conclusions de Grandgeorge sur cette question (*S. Augustin et le néo-platonisme*, Paris, 1896), mais il a le mérite de classer les données assez embrouillées de ce dernier. Il note les théories néo-platoniciennes qu'Augustin a toujours approuvées et adaptées à ses explications dogmatiques. Il note aussi celles qu'il a constamment rejetées ; et parmi ces dernières Portalié insiste avec infiniment de raison sur cette différence fondamentale que laissent dans l'ombre Grandgeorge et tous ceux qui cherchent à exagérer la part des idées grecques dans la philosophie chrétienne : Dieu, pour les néo-platoniciens produit le monde par une émanation déchéante et fatale ; au contraire, Augustin a toujours défendu la création *ex nihilo*. Au monisme il oppose le dualisme de Dieu créateur et du monde créé.

La partie la plus originale de l'exposé de la philosophie concerne l'étude de la connaissance intellectuelle. Le P. Portalié y met en avant une hypothèse nouvelle sur l'interprétation de textes célèbres, que le moyen âge et notamment le XIIIe siècle ont compris dans les sens les plus divers. Il s'agit de ces formules chères à l'évêque d'Hippone, où il apprend que nous voyons la vérité immuable des choses à la lumière divine : Dieu est le soleil de l'âme, le maître intérieur, etc. Suivant l'inteprétation dominante chez les scolastiques, il faudrait entendre cette théorie en ce sens que Dieu est cause créatrice de l'intelligence, et surtout fondement dernier de la vérité de nos connaissances : les idées divines sont le type auquel doivent se conformer nos connaissances pour être vraies. « Cette explication est insuffisante, dit le P. Portalié. Les textes mêmes de saint Augustin disent plus que cela, on l'a vu. Mais une réflexion tranche tout : si on s'en tenait là, il faudrait dire que saint Augustin n'aurait jamais touché au problème de la con-

naissance, qui paraît cependant avoir été la préoccupation de sa vie entière. Toutes ses réponses se réduiraient à ceci. Nous savons, parce que tout savoir est une image des idées divines, et parce que Dieu nous a donné l'intelligence pour savoir. Mais, cela dit, tout le problème reste : en quoi consiste cette intelligence donnée par Dieu, et comment arrive-t-elle, finie et créée, à percevoir la vérité éternelle ? Platon répond : réminiscence ; Aristote et l'École : effet de l'abstraction ; d'autres : idées innées, dépôt mystérieux des vérités. Mais Augustin n'aurait rien dit » (col. 2335).

Voici la solution proposée par le P. Portalié : « La doctrine d'Augustin est donc, d'après nous, la théorie, si célèbre au moyen âge qui la lui emprunta, de l'illumination divine des intelligences... En langage scolastique, le rôle que les aristotéliciens attribuent à l'intellect agent qui produit les *species impressae*, ce système l'attribue à Dieu : Lui, le maître, il parlerait à l'âme, en ce sens qu'il imprimerait cette représentation des vérités éternelles qui serait la cause de notre connaissance. Les idées ne seraient pas innées comme dans les anges, mais successivement produites dans l'âme qui les connaîtrait en elle-même » (col. 2336).

Sans vouloir aborder ici une controverse qui conduirait trop loin, bornons-nous à dire que la théorie du P. Portalié semble fausse, si on lui donne un sens exclusif : il est certain que dans une foule de textes, où il est question des rapports de la connaissance avec Dieu, l'évêque d'Hippone tranche, non pas le problème de l'origine des idées, mais celui du fondement dernier de la certitude. Pour s'en convaincre, on peut d'abord rapprocher la célèbre doctrine de l'exemplarisme (que le P. Portalié a le tort de laisser dans l'ombre) de celle de l'illumination des intelligences. Dieu conçoit les essences contingentes à l'imitation de son essence infinie (*principales formae quaedam vel rationes rerum*) : ce sont les Idées divines (*in divina intellegentia continentur*), base de la réalité des choses qui sont faites à leur imitation, base aussi de leur intelligibilité et de la certitude de nos connaissances. Savoir que la nécessité et l'immutabilité de nos idées reposent en dernière analyse sur la nécessité et l'immutabilité de Dieu, c'est voir la vérité des choses temporelles à la lumière divine (Lire p. ex. *Lib. 83 qq.*, q. 46). Cela est si vrai que le *De Trinitate* distingue deux façons de connaître le vrai : par la *ratio inferior* (quae intendit temporalibus ; *cognitio rationalis* temporalium rerum, *De Trinit.*, XII, 15) et par la *ratio superior*.

L'une vise la connaissance de choses vraies, l'autre la connaissance des fondements de leur vérité. Commentant cette distinction d'Augustin, que le P. Portalié n'utilise pas, Henri de Gand résumera fort bien les deux points de vue en disant : « ...Aliud tamen est scire de creatura id quod verum est in ea, et aliud est scire eius veritatem, ut alia sit cognitio qua cognoscitur res, alia qua cognoscitur veritas eius » (*S. Theol.* I, 2, n° 13).

Mais si la thèse du P. Portalié n'est pas vraie quand on lui donne

une portée exclusive, elle s'adapte fort bien à toute une catégorie de textes, et surtout elle est conforme à la logique du système augustinien. Puisque Augustin admet l'innatisme et assigne aux sens un rôle amoindri dans la genèse de la pensée (influence de Platon), de deux choses l'une : ou bien l'âme apporte, en s'unissant au corps, le trésor complet de son savoir ; ou bien Dieu produit les idées au fur et à mesure du développement progressif de la vie psychique. Cette seconde alternative nous ramène à la solution du P. Portalié. En résumé, celle-ci nous paraît admissible, dans la mesure où elle introduit dans l'augustinisme une doctrine idéogénique nouvelle et complémentaire, mais non dans la mesure où elle prétend remplacer une interprétation séculaire.

La place ne nous permet pas de résumer la pensée du P. Portalié sur la théodicée, la cosmologie (très bien exposée), la psychologie, les fondements de la morale, les relations de la liberté humaine avec la prescience divine, la grâce et la prédestination.

Voici quelques-unes des conclusions du P. Portalié sur le génie de saint Augustin (n'y a-t-il pas, à certains points de vue, double emploi entre cette partie de l'article et le 1° où il était question « du rôle doctrinal hors de pair » ?). Augustin est un passionné de la vérité, pour laquelle il manifeste une tendresse communicative, et cette vérité qu'il aime est Dieu : « L'admirable fusion d'un profond intellectualisme avec un mysticisme éclairé, tel est donc le trait caractéristique d'Augustin. La vérité n'est point pour lui seulement un spectacle à contempler : c'est un bien qu'il faut s'approprier : il faut l'aimer et en vivre. « O veritas, veritas ! quam intime etiam tum medullae animi mei « suspirabant tibi » (*Confess.*, Lib. III, c. VI, n. 10. P. L., XXXII, col. 689). Le génie d'Augustin, c'est ce don merveilleux d'embrasser la vérité par toutes les fibres de son âme : non par le cœur seulement, le cœur ne pense pas ; non par l'esprit isolé, il ne saisit que la vérité abstraite et comme morte ; Augustin cherche la vérité vivante : même quand il combat certaines idées platoniciennes, il est de la famille de Platon, non d'Aristote. Par là sans doute il est de tous les temps, parce qu'il communique avec toutes les âmes, mais il est surtout moderne : car chez lui la doctrine n'est pas la froide lumière de l'École ; elle est vivante et pénétrée de sentiment personnel. La religion n'est pas une simple théorie, le christianisme une série de dogmes : il est aussi une vie, comme on dit aujourd'hui, ou plus exactement, une source de vie.

« Qu'on ne s'y trompe pas cependant : Augustin n'est point un sentimental, un pur mystique, et le cœur n'explique point sa puissance. Si chez lui l'intellectualisme sec et froid des métaphysiciens fait place à une vision passionnée de la vérité, cette vision est le fond de tout. Il n'a jamais connu ce mysticisme vaporeux de notre temps qui se laisse bercer par un sentimentalisme vague et sans objet. Pour lui, l'émotion est profonde, vive, saisissante, précisément parce qu'elle naît

d'un dogmatisme ferme, sûr, précis, qui veut savoir ce qu'il aime et pourquoi il aime. Le christianisme est une vie, mais une vie dans la vie éternelle et immuable. Et si nul Père n'a mis, autant qu'Augustin, son cœur dans ses écrits, nul aussi n'a fixé sur la vérité le regard d'un esprit plus lucide et plus profond » (col. 2353 et 2354).

Nemesius, évêque d'Emèse. — Nemesius est un pygmée à côté de la figure géante d'Augustin. Cependant son traité Περὶ φύσεως ἀνθρώπου a été souvent utilisé au moyen âge et, à ce titre, le Compendium de l'évêque d'Emèse mérite d'être cité dans cette chronique. En s'inspirant de la même pensée, M. Domanski a pu insérer une étude sur ce personnage dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. III, H. 1 : *Die Psychologie des Nemesius* (1900). L'auteur dans une intéressante préface fixe la chronologie de cet ouvrage, qu'il faut situer, selon lui, à la fin du IVe ou au début du Ve siècle ; il relève les éditions et la bibliographie, et surtout fixe la valeur historique du livre : c'est le premier résumé de psychologie. Nemesius est éclectique comme tous ceux qui philosophent de son temps. Aux néo-platoniciens qui ont ses préférences, il emprunte ses doctrines sur la nature de l'âme et l'union avec le corps ; à Galien ses nouvelles données psychologiques, aux stoïciens leur système des passions, aux épicuriens leur théorie du plaisir, enfin à Aristote sa conception de la volonté : de ce syncrétisme résultent d'inévitables obscurités et contradictions. Bien que Nemesius n'ose pas afficher ses sympathies pour le Stagirite comme s'il craignait de blesser les opinions de ses contemporains qui tous préfèrent au naturalisme d'Aristote le spiritualisme de Platon, cet hommage rendu au péripatétisme est significatif et annonce un prochain revirement d'idées (pp. XV-XVIII). M. Domanski étudie en détail les théories de Nemesius. Il rappelle que son Compendium a été utilisé par J. Damascène, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, et qu'il a été traduit en latin au XIe siècle par Alfanus et en 1159 par Richard Burgondio.

Chalcidius. — La traduction du *Timée* par Chalcidius et le commentaire partiel dont celui-ci l'accompagne ont profondément influencé le haut moyen âge. L'étude de ces influences n'est pas encore entreprise, mais M. Switalski vient de publier une introduction à un travail de cette nature, en déterminant les liens qui unissent l'opuscule de Chalcidius à la philosophie antérieure : *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus* (*Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, 1902, Bd. III, H. 6). La personnalité de Chalcidius est peu connue. Suivant Switalski, il aurait vécu au commencement du IVe siècle, et Osius à qui l'œuvre est dédiée ne serait autre que l'évêque Hosius de Cordoue. Lui-même serait espagnol, et il n'est pas douteux qu'il soit chrétien, bien que son éclectisme et son impersonnalité lui aient fait accueillir plusieurs doctrines peu conciliables avec la foi (pp. 2-7). La traduction du *Timée* est peu précise et insuffisante, et le commentaire est une œuvre de compilation dépourvue de toute originalité. Et cependant jusqu'au

XIIe siècle, Chalcidius passe pour une autorité, et on lui demande des renseignements non seulement sur le platonisme, mais sur tous les philosophes de l'antiquité (p. 9). « Le caractère général du commentaire fait songer aux platoniciens éclectiques du IIe siècle après J.-C. » Il est probable que la source du commentaire de Chalcidius est le commentaire du *Timée* de Posidonius. Il utilise aussi Adrast et Albin. C'est à rechercher les analogies et les ressemblances entre Chalcidius et ses prédécesseurs que M. Switalski consacre la majeure partie de son étude. Il est impossible de la résumer, car elle reprend par le menu toutes les idées disséminées dans le commentaire, avec un luxe d'érudition et de collationnement qui a coûté une somme considérable de travail.

Bède le Vénérable, Lanfranc. — Dans le haut moyen âge, notons une étude sur Bède le Vénérable, sous la signature de M. Godet, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (fasc. XI, col. 523-527).

Lanfranc, un italien du XIe siècle (1010-1089) qui contribua pour une part souvent méconnue à la culture spéculative du XIe siècle, et qu'on rencontre tour à tour dans divers monastères (notamment au Bec, où il reçut saint Anselme) fait l'objet de quelques pages très intéressantes de Endres : *Lanfranc's Verhältnis zur Dialektik* (*Der Katholik*, 1902, pp. 213-231). L'auteur rencontre ce préjugé qui fait du moine italien l'adversaire du savoir profane. En réalité, son attitude évolua, et Endres montre les étapes de cette évolution. Lanfranc finit par admettre la dialectique et la science profane, pourvu qu'elles se mettent au service du dogme. Il fait sienne une parole de saint Paul : « Non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum. » L'*usus perversus* était représenté par la doctrine eucharistique de Bérenger de Tours. Lanfranc contribue donc à l'avènement de la méthode dialectique en théologie.

Rhaban Maur. — W. Burger étudie au point de vue théologique, comme exégète, commentateur et polémiste, Rhabanus Maurus, l'écolâtre de Fulde (IXe siècle), à qui on s'est plu à donner le titre de *praeceptor Germaniae*, et qu'on a trop exclusivement considéré au point de vue pédagogique (*Der Katholik*, 1902, pp. 51 et 122).

Saint Anselme. — Le P. Bainvel, dans le fascicule V du *Dictionnaire de théologie catholique*, étudie saint Anselme de Cantorbéry mais s'attache exclusivement — trop exclusivement — au théologien. Le livre du comte Domet de Vorges (Paris, Alcan, 1901, dans la collection *Les Grands Philosophes* ; prix 5 fr.) est certes la meilleure étude qu'on possède sur le célèbre abbé du Bec. M. Domet de Vorges a surtout montré, et nous l'en félicitons, la place que saint Anselme occupe dans la continuité des systèmes scolastiques. Au point de vue évolutif, son influence est énorme. « Le péripatétisme du XIIIe siècle n'a pas été, comme beaucoup semblent le croire, une transformation complète de la philosophie antécédente, mais les principales solutions qu'il a proposées existaient depuis longtemps dans la pensée des docteurs,

bien que moins précisées et surtout moins méthodiquement développées » (p. 83). L'auteur a fait voir en détail, par d'intéressants rapprochements entre saint Anselme et les grands docteurs du XIIIe siècle, les rapports qu'il y a entre des doctrines en voie de formation et des doctrines entièrement achevées.

Nous avons lu et étudié son beau livre avec le plus grand intérêt et le plus grand profit[1].

Adélard de Bath. — L'édition du *De eodem et diverso* d'Adélard de Bath et la dissertation dont M. H. Willner accompagne le texte constituent une précieuse contribution au mouvement des idées au début du XIe siècle (*Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso* dans *Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, Munster 1903, 112 p.). Le traité d'Adélard, dédié à Guillaume, évêque de Syracuse, date de 1105-06, et est conçu sous forme de dialogue entre la Philosophie, science de l'immuable (*de eodem*) et la Philocosmie, qui s'occupe du variable. L'auteur subit avant tout les influences platoniciennes, notamment en psychologie (origine et certitude des connaissances, innatisme des idées, union violente de l'âme et du corps, etc. Voir chap. II); ce qui n'étonne point quand on considère que ses maîtres favoris sont Chalcidius, saint Augustin et les écolâtres chartrains (p. 42). Mais pourquoi M. Willner, imitant en cela l'exemple d'autres collaborateurs de M. Baeumker, mélange-t-il, dans son analyse, les doctrines idéologiques et métaphysiques d'Adélard? (Le chap. I est intitulé : *Erkenntnistheorie und Metaphysik.*)

Au demeurant, cet exposé métaphysique se réduit, peut-on dire, à l'étude de la théorie de l'indifférence, une solution du problème des universaux qui jouit au début du XIIe siècle d'un crédit considérable, mais dont la portée précise est délicate à déterminer. Il y a dans l'être individuel, seule réalité, un élément différentiel (*differens*) qui lui appartient en propre, et des éléments qu'il partage en commun avec les autres représentants de son espèce et les diverses espèces d'un même genre (*non differens*). Or, le point délicat est de savoir si ce non-différentiel possède dans de nombreux individus une unité réelle, physique, ou simplement une unité logique, conceptuelle. Les textes d'Adélard, non plus que ceux des autres « indifférentistes » que nous connaissons, ne permettent de trancher péremptoirement la question. M. Willner insiste avec beaucoup de raison sur l'incertitude où nous laisse Adélard et il conclut « que la théorie de la non-différence est une étape dans le mouvement évolutif des diverses solutions, elle est une préparation à la solution du problème ». C'est notre sentiment, et ceci montre une nouvelle fois que la scolastique s'est lentement et progressivement constituée dans ses diverses doctrines.

1. L'ouvrage du comte Domet de Vorges ayant déjà été analysé dans cette *Revue*, nous ne nous y arrêtons pas.

On trouve aussi dans le *de eodem et diverso* l'influence de Constantin l'Africain et, par son intermédiaire, de Galien et d'Hippocrate dont la physiologie était fort en honneur dans les écoles chartraines ; enfin un exposé bref des sept arts libéraux où on apprend, entre autres choses intéressantes qu'Adélard connaissait tous les traités de l'Organon : ce qui complète l'hypothèse de M. Clerval, d'après laquelle Thierry de Chartres aurait vulgarisé la partie demeurée inconnue des ouvrages logiques d'Aristote.

Otloh de Saint-Emmeram. — L'abus que faisaient plusieurs théologiens de la méthode dialectique avait suscité une réaction contre la science profane en général. « Dialecticos quosdam ita simplices inveni, rapporte Otloh, ut omnia sacrae scripturae dicta juxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent magisque Boetio quam sanctis scriptoribus in plurimis crederent » (*Dialogus de tribus quaestionibus*, Migne, t. 146, col. 60). Le moine de Saint-Emmeram (vers 1010-1070) est l'adversaire de la science profane. Non pour elle-même, car il aime qu'elle soit cultivée par les laïques, mais il trouve oiseux et condamnable que des hommes de Dieu s'y consacrent. Grâce à cette restriction, Otloh peut, au cours de ses œuvres, développer de-ci, de-là une théorie philosophique, souvenir de jeunesse, et maintenir le principe de l'interdiction du savoir profane. C'est l'idée que développe, preuves à l'appui, le P. Endres, bien connu par ses études sur le moyen âge, dans un article du *Philosophisches Jahrbuch* (1904, pp. 44 et 173), avec pour titre : *Otloh's von St-Emmeram Verhältniss zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik.*

Otto de Freisingen. — Otto de Freisingen n'était pas seulement un des historiens les plus célèbres du XIIe siècle, mais encore un philosophe. M. J. Hastagen, tout en l'étudiant à un point de vue qui ne doit pas nous préoccuper ici (*Otto von Freising, als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*, Leipzig, 1900) a noté soigneusement les influences philosophiques qu'il subit. Otto serait, au rapport de Eneas Sylvius, l'auteur d'ouvrages dialectiques aujourd'hui perdus (p. 10). Les idées philosophiques contenues dans ses deux grands traités historiques montrent qu'il était au courant de la controverse des universaux, car s'il n'est pas démontré qu'il suivit les leçons de Gilbert de la Porrée (p. 11), il est certain qu'il adopta la solution du célèbre évêque de Poitiers. Hugues de Saint-Victor aussi a déposé sur lui l'empreinte de son influence (p. 18).

Isaac de Stella. — Dans le *Jahrbuch f. Philos. u. spekul. Theol.*, M. Bliemetzrieder a commencé une série d'articles sur Isaac de Stella. Le premier de ces articles : *Beiträge zur Lebensbeschreibung* (XVIII, 1, 1903) n'apprend rien de neuf. L'auteur y réfute les données biographiques de l'*Histoire littéraire de France*, et fixe quelques dates. Il confirme l'attribution du *De anima* à Isaac de Stella et celle du *De spiritu et anima* à Alcher de Clairvaux. Ces deux opuscules sont importants au point de vue du développement des études psycholo-

giques au XIIe siècle. Espérons que l'auteur les considérera à ce point de vue dans de subséquents articles.

Louvain.

M. DE WULF.

CHRONIQUE BIBLIQUE

I. HISTOIRE DES RELIGIONS. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — 1. On vient de traduire en français la seconde édition de l'excellent manuel d'histoire des religions, publié sous la direction de M. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (*Manuel d'histoire des religions* , traduit de l'allemand sous la direction de H. HUBERT et I. LÉVY ; Paris, A. Colin, 1904 ; gr. in-8, LIII-714 pages). Cette traduction sera fort utile et ne manquera pas d'être bien accueillie. « Nous avons mieux aimé, lit-on dans l'introduction, traduire un ouvrage éprouvé par le succès que d'en faire un nouveau qui pouvait être médiocre. » On ne saurait être à la fois plus sage et plus modeste. Les traducteurs ont fidèlement suivi le texte de l'édition allemande ; il n'y a guère d'additions que dans les indications bibliographiques en tête des chapitres ; la traduction est partout correcte et de lecture facile.

Une introduction magistrale, due à M. H. Hubert, sur la méthode, la définition et l'objet de la religion, ou plutôt de la science des religions, supplée en quelque façon au défaut d'introduction générale dans le livre allemand. M. Hubert insiste à bon droit sur le caractère social des phénomènes religieux et de la religion, négligé par les historiens protestants ; il esquisse, trop brièvement peut-être, une théorie générale du fait religieux. C'est trancher un peu vite une question ouverte, et qui est ouverte surtout par la crise actuelle des confessions chrétiennes, que d'écrire (p. XLV) : « La théologie est enfermée sans issue possible entre la liberté théorique de ses spéculations et l'immutabilité fondamentale du dogme. La raison n'en est pas que le dogme est astreint à ne varier que lentement..., mais c'est surtout qu'un acte de foi collectif est imposé aux exégètes comme aux autres et leur rogne les ailes. La théologie s'éloigne par là de la philosophie et de la science laïques. D'autre part, les abstractions théologiques ont par rapport à la philosophie le même caractère pratique que la mythologie par rapport à l'art. Ce sont des connaissances utiles... » Si l'acte de foi collectif dont il s'agit n'est imposé que du dehors, par une contrainte extérieure, cette contrainte ne peut être qu'un accident passager dans le développement d'une religion, aucune foi ne pouvant subsister indéfiniment par la force ; si la nécessité dont on parle est fondée sur la nature des choses, elle sera aussi légitime que constante,

mais relative, et l'historien aurait à analyser l'action et la réaction de la foi particulière de l'individu sur la foi commune, tout comme les théologiens et les Églises auraient à chercher le meilleur moyen de concilier le rôle éducateur de la foi enseignée et les exigences sociales de la religion avec le respect des intelligences et des consciences individuelles.

Les quatorze chapitres de l'ouvrage ont pour objet l'introduction (science et classification des religions, terminologie), les peuples dits sauvages (auteur Chantepie de la Saussaye ; traducteur P. Bettelheim) ; les Chinois et les Japonais (auteur E. Buckley ; même traducteur) ; les Égyptiens (auteur H. O. Lange ; traducteur A. Moret) ; les Babyloniens et les Assyriens (auteur F. Jeremias ; traducteur C. Fossey) ; les Syriens et les Phéniciens (même auteur ; traducteur I. Lévy) ; les Israélites (auteur J. J. P. Valeton ; traducteur P. Bruet ; sur cette partie, voir *Revue*, III, 1898, pp. 82-84) ; l'Islam (auteur M. T. Houtsma ; traducteur W. Marçais) ; les Hindous (auteur Chantepie de la Saussaye ; traducteur L. Lazard) ; les Perses (auteur E. Lehmann ; traducteur R. Gauthiot) ; les Grecs (auteurs Chantepie de la Saussaye et Lehmann ; traducteur Bettelheim) ; les Romains (auteur Chantepie de la Saussaye ; traducteur Lazard) ; les Slaves, Germains et Celtes (même auteur ; traducteur Bettelheim).

Le christianisme a le privilège tout négatif de n'être pas représenté. Cette forme de respect peut avoir des inconvénients. Un temps viendra sans doute où l'histoire des religions s'apercevra qu'elle ne peut se dispenser, dans son propre intérêt, de faire une place au christiatianisme, et où la théologie chrétienne reconnaîtra qu'elle doit aussi, et pour la même raison, faire une place à l'histoire des religions. L'une et l'autre s'en trouveront bien et ne seront pas pour cela confondues ensemble.

2. C'est tout bonnement le *Discours sur l'histoire universelle* que M. A. Dufourcq a entrepris de refaire et de compléter. Le volume qu'il vient de publier n'est qu'une préface, et il contient toute l'histoire du passé chrétien depuis les origines de l'humanité jusqu'à la fin du XVIIIe siècle (*L'Avenir du christianisme*. Introduction : la vie et la pensée chrétienne dans le passé. Paris, Bloud, 1904 ; in-8, IX-779 pages). Les origines ont été un peu sacrifiées, l'auteur n'ayant que des considérations incomplètes sur la signification des premiers chapitres de la Genèse et leur rapport avec les légendes babyloniennes, ainsi que sur les formes primitives de la pensée religieuse et du culte. Les pages consacrées au « paganisme » concernent surtout la cité antique et ne donnent pas même une idée nette soit de la religion grecque, soit de la religion romaine. Moins de lacunes et d'inégalités dans « l'époque messianique ». Cependant le chapitre de « la révolution religieuse », où l'on montre comment l'œuvre du Christ a été préparée par l'évolution du paganisme et celle du judaïsme dans les deux siècles qui ont précédé l'ère chrétienne, est mieux documenté que celui qui concerne

l'histoire même de Jésus. M. Dufourcq ne s'est guère servi que des Synoptiques ; il garde les récits de l'enfance ; il est très bref sur la dernière partie du ministère de Jésus, après la confession de Pierre ; les récits de la résurrection sont combinés d'une façon très particulière mais pris à la lettre. Ce n'est pas sans raison que l'échec du montanisme est présenté comme la fin de la période messianique, mais on ne suit pas bien l'histoire de l'idée apocalyptique depuis la prédication de Jésus.

Sans poursuivre cette critique dans l'histoire de l'Église, notons, pour ce qui regarde la méthode de composition, le parti qu'a pris l'auteur de ne point citer ses sources ; voulant « apporter une synthèse chrétienne de l'histoire », il « entend ne compromettre personne dans son effort ». Mais la synthèse aurait gagné sans doute à ne pas ressembler, en certains endroits, à une compilation. Quant au fond, il est permis de se demander s'il y a une « synthèse chrétienne de l'histoire ». Va pour une interprétation chrétienne de l'histoire humaine. L'idée d'une synthèse chrétienne menace de confondre l'histoire avec sa philosophie. Cette confusion existe réellement dès la première phrase : « Créé comme la nature, l'homme, loin de glorifier comme elle son Dieu, se révolte contre lui. » La création du monde, celle de l'homme et sa chute ne sont pas des données d'histoire, mais des assertions théologiques. Dans l'ensemble, le livre de M. Dufourcq est un exposé assez complet, discutable en maint endroit, de l'histoire de l'Église et de la pensée chrétienne, la philosophie y étant quelque peu noyée dans l'érudition.

3. Un certain nombre de brochures, publiées au commencement de l'année 1904, dans la collection *Science et religion* (Paris, Bloud), ont été adressées à la *Revue* : *Les Juifs et le Messie*, par A. Paulus (quatre parties, in-12, 71, 77, 71 et 68 pages), ouvrage approuvé par NN.SS. les Évêques de Vannes, de Saint-Brieuc et d'Angers ; *La philosophie des sciences et le problème religieux*, par R. d'Adhémar (63 pages), où l'on parle surtout de la science, et en parfaite connaissance de cause, remarquant seulement, pour finir, que : « sans demander pour cela le rejet des grandes théories intellectualistes de la religion, il nous paraît utile que l'on profite de ce que nous avons aujourd'hui derrière nous un long passé religieux pour en faire et en étudier l'histoire ; et il nous paraît utile aussi que l'on étudie le problème religieux au point de vue de la psychologie de l'homme intérieur, de ses aspirations, de ses inquiétudes, de la solution qu'il attend de l'énigme de la vie » ; *La Bible et l'histoire*, par le R. P. F. Prat, S. J. (61 pages) ; *La Bible et l'archéologie syrienne*, par V. Ermoni, travail de vulgarisation érudite qui ressemble un peu à un article de dictionnaire ; *L'agape dans l'Église primitive* (62 pages), et *L'Eucharistie dans l'Église primitive* (61 pages), du même auteur, bonnes dissertations sur des questions délicates où la lumière ne semble pas entièrement faite. M. Ermoni prouve sans trop de peine que l'agape a existé ;

mais on ne voit pas bien pourquoi il distingue l'eucharistie de l'agape dans la première Épître aux Corinthiens et dans les prières de la *Didaché* ; même dans des textes plus récent la distinction n'est peut-être pas si nette qu'il la voit ; mais de l'identité primitive de l'agape et de l'eucharistie il ne résulte aucunement que l'eucharistie n'ait pas dès l'abord existé dans l'agape ; vouloir les séparer est s'exposer à ne pouvoir plus expliquer historiquement l'origine de l'une et de l'autre ; et il est fort possible que l'agape, en tant que séparée du repas eucharistique , aït tenu fort peu de place dans l'histoire des premiers siècles chrétiens. M. Ermoni doit supposer à tort que *Didaché* XIV atteste l'existence d'une classe de pénitents ; il est prescrit simplement à ceux qui ont quelque désaccord entre eux de se réconcilier avant le « sacrifice » chrétien, par application de MATTH. V, 23-24.

4. Le sujet abordé par M. D. NIELSEN, le culte de la lune chez les anciens Arabes et la tradition mosaïque (*Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung ;* Strasbourg, Trubner, 1904 ; in-8, XV-354 pages) ne manque pas d'intérêt, et l'auteur fait preuve de solide érudition ; on peut regretter qu'il n'ait pas mis çà et là un peu plus d'ordre et de clarté. Dans la première partie, qui concerne l'ancienne religion arabe, il s'appuie principalement sur les inscriptions minéennes et sabéennes pour définir l'idée de Dieu, l'origine des temps et des lieux saints, celle des symboles religieux. Il s'autorise des noms propres où entre le nom divin *il* (*el*) pour en déduire une sorte de monothéisme primitif. Question difficile et embrouillée : il faudrait savoir à qui et à quoi se rapporte cet *il*. Le commentaire de la théophanie du Horeb par les noms, coutumes et institutions de l'Arabie est très instructif. Mais on ne doit pas se hâter de conclure que Iahvé et Horeb sont deux noms de la même divinité. Le rapport de la manifestation de Iahvé par l'extermination des premiers-nés avec la manifestation de la lune dans son plein, temps fixé pour les sacrifices au dieu lunaire, est fort ingénieux, peut-être trop ; de même l'identification de la lune et de l'ange de Iahvé qui guidait les Israélites dans la colonne de feu et de nuée ; les quarante jours que Moïse passe sur le Sinaï sans boire ni manger ne sont pas en relation très étroite avec le ramadan ; que la face de Iahvé soit dite lumineuse, ce n'est pas une preuve que le dieu d'Israël ait été une divinité lunaire. N'est-il pas vrai que, dans ces matières d'histoire religieuse, si le rapprochement éclaire presque toujours (celui que M. Nielsen établit, par exemple, entre la carrière de Moïse et celle de Mahomet ne laisse pas d'avoir son utilité), l'identification trompe souvent ?

5. Y aurait-il quelque rapport entre les origines du monachisme en Égypte et le culte de Sérapis ? M. H. Weingarten avait cru pouvoir l'affirmer (*Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, I, 1876). M. E. PREUSCHEN discute cette thèse (*Mönchtum und Sarapiskult* ; Giessen, Ricker, 1903 ; in-8, 68 pages) et il établit sans trop de peine, mais avec beaucoup d'érudition, par l'analyse des textes, que nul rapport de filiation

ne rattache les moines chrétiens aux κάτοχοι du Sérapéum. Ceux-ci n'étaient pas des « reclus » mais des « possédés », des gens qui passaient un certain temps dans le temple en attendant leur guérison par le moyen de « l'incubation », ou bien qui y restaient indéfiniment, dans la familiarité du dieu et pouvant le consulter pour autrui, moyennant rétribution. La condition de ces « possédés » donne lieu à des rapprochements instructifs, notamment avec les prophètes israélites de l'ancien temps. A propos de la pratique de « l'incubation », M. Preuschen rappelle le songe de Jacob à Béthel (Gen. xxviii). Il aurait pu mentionner aussi l'histoire du jeune Samuel à Silo (I Sam. iii) : Samuel était « couché dans la maison de Iahvé » quand le dieu d'Israël lui parla pour la première fois.

6. Un volume supplémentaire du *Dictionary of the Bible* vient de paraître (Extra volume ; Edinburgh, Clark, 1904 ; in-4, xiii-936 pages). On y a mis un certain nombre d'articles importants qui, pour une raison ou pour une autre, n'avaient pas trouvé place dans les volumes précédents, les tables (index des auteurs, des sujets traités, des textes bibliques, des mots hébreux et grecs, des illustrations) et quelques cartes. Notons en particulier les articles concernant le sermon sur la montagne (C. W. Votaw), érudit et substantiel, d'une critique très circonspecte ; le Talmud (S. Schechter) ; la Diaspora (E. Schürer) ; la religion de la Grèce et de l'Asie mineure (W. M. Ramsay), très complet et documenté ; le style de l'Écriture (E. König) ; la religion de l'Égypte (A. Wiedemann) ; la critique textuelle du Nouveau Testament (J. O. F. Murray) ; les versions anglaises (J. H. Lupton) ; le développement de la doctrine dans la littérature apocryphe, Ecclésiatique, Daniel, Hénoch, etc. (W. Fairweather) ; les *Agrapha* (J. H. Ropes) ; routes et voyages dans l'Ancien Testament (F. Buhl) et dans le Nouveau (Ramsay) ; les évangiles apocryphes (J. G. Tasker) ; la religion de Babylone et de l'Assyrie (M. Jastrow) ; le Code de Hammurabi (C. H. W. Johns) ; la religion d'Israël (E. Kautzsch), très complet.

II. Assyriologie. — 1. Le cinquième fascicule de l'histoire de la religion assyrienne, par M. M. Jastrow (*Die Religion Babyloniens und Assyriens*, pp. 305-384 ; Giessen, Ricker, 1904 ; voir *Revue* VIII, 198, IX, 71), continue l'analyse des textes magiques et du rituel dans ses formules et ses pratiques.

2. M. H. Zimmern a traité avec une parfaite compétence de la religion et de la langue assyriennes dans leurs rapports avec l'Ancien Testament (*Die Keilinschriften und das Alte Testament* ; dritte Auflage ; II Hälfte ; Berlin, Reuther, 1902 et 1903 ; in-8, pp. 345-680 ; sur la première partie, voir *Revue*, VIII, 197). L'auteur décrit successivement le panthéon babylonien, les mythes, le culte, le système du monde, les rapports de l'assyrien et de l'hébreu tant au point de vue grammatical qu'au point de vue lexicographique.

Pour apprécier équitablement les rapprochements que fait M. Zimmern entre les croyances babylonniennes et les croyances bibliques, même celles du Nouveau Testament, il convient de ne pas perdre de vue les observations très sages que l'auteur a placées dans son avant-propos et qu'il rappelle à l'occasion d'un parallèle dont le seul énoncé peut paraître à beaucoup d'esprits une témérité, le parallèle entre le dieu babylonien Marduk et le Christ de la tradition juive et chrétienne : ce ne sont que des rapprochements, des analogies sur lesquelles on attire l'attention du lecteur instruit ; et quand l'analogie suppose une relation historique, on n'entend pas dire que l'idée biblique ait été empruntée directement à la tradition babylonienne, des intermédiaires ayant pu y avoir leur rôle, ni que l'élément étranger n'ait pas subi une transformation originale en entrant dans la tradition d'Israël. Il est sans doute tel de ces rapprochements qui tombera, par exemple celui des « jours accomplis » pour le retour de la statue de la déesse Nana d'Erek après 1635 ans d'exil en Élam, et la « plénitude des temps » messianiques ; mais il en est d'autres qui valent pour la comparaison, ainsi les descentes aux enfers et les ascensions au ciel des divinités astrales ; et il en est où l'analogie se fonde probablement sur un rapport historique plus ou moins direct et plus ou moins facile à définir, par exemple le combat de Marduk contre Tiamat et la conception apocalyptique du Christ vainqueur de Satan à la fin des temps, de Michel luttant victorieusement contre le dragon. M. Zimmern s'est proposé d'offrir aux historiens et aux exégètes un vaste thème d'études, de leur ouvrir une perspective sur les rapports possibles, probables, réels, de la tradition babylonienne et de la tradition biblique : il y a réussi.

Son analyse des mythes babyloniens est très instructive. On trouve indiqués dans le dernier fascicule (pp. 584-587) les morceaux complémentaires du poème de la création qui ont été transcrits et traduits par M. King (*The Seven Tablets of Creation*; Londres, 1902). Il est maintenant certain que le poème comptait sept tablettes. Sur la première tablette, après la génération des dieux Anu, Bel et Éa (voir *Revue*, 1901, pp. 128-132), on voyait Apsu comploter avec son messager Mummu et Tiamat contre les dieux qui troublaient son repos. Éa était averti de ces agissements et mettait probablement Apsu et Mummu hors d'état de nuire, car, après une lacune, on retrouve Tiamat seule, encouragée par un dieu, sans doute Kingu, à venger la défaite d'Apsu et de Mummu. On s'explique maintenant pourquoi Tiamat, dans la suite du poème, au lieu d'être assistée par Apsu, a pour auxiliaire Kingu. Deuxième tablette : c'est encore Éa qui est instruit le premier des intentions de Tiamat et qui en prévient Anshar. Troisième tablette : au commencement il s'agissait de la création de l'homme, qui était annoncée avec solennité :

Lorsque Marduk entendit le discours des dieux,
Il conçut le dessein de faire (un chef-d'œuvre) ;
Il ouvrit la bouche et parla à Éa,
Ce qu'il avait conçu en lui-même il lui communiqua :
« Je vais amasser du sang, je vais..... un corps (?) ;
Je vais établir l'homme, pour que l'homme.....
Je vais créer l'homme, pour qu'il habite (la terre),
Pour que (lui) soit imposé le service des dieux, (que) ceux-ci
soient dans (leurs) sanctuaires. »

Manque le récit de l'exécution. A la fin de la sixième tablette, les dieux se trouvaient de nouveau réunis dans la chambre du destin (voir *Revue*, 1901, pp. 132-136), et ils entonnaient en l'honneur de Marduk le chant de louange qui est la fin du poème et dont on possédait la majeure partie (cf. *Revue*, 1901, p. 318). Ce chant couvrait la septième tablette. Le début célébrait Marduk spécialement comme créateur des plantes.

3. Dans son ouvrage sur l'Ancien Testament éclairé par l'ancien Orient (*Das alte Testament im Lichte des alten Orients*; Leipzig, Hinrichs, 1904; in-8, XIV-383 pages), M. A. JEREMIAS suit, à beaucoup d'égards, la méthode adoptée dans les premières éditions du livre de E. Schrader que viennent de transformer MM. Winckler et Zimmern; il prend l'un après l'autre les livres du canon biblique et indique les éclaircissements que l'on peut tirer de l'archéologie orientale et principalement de l'assyriologie ; mais il commence par exposer l'ancienne idée orientale du monde, la constitution du panthéon babylonien et les anciennes cosmogonies. Il adopte en ce qu'elle a d'essentiel la théorie de M. Winkler touchant l'influence des mythes astrologiques de la Chaldée sur la tradition biblique ; en même temps il trouve le moyen, plus ingénieux peut-être que sûr, de garantir à cette tradition le maximum d'historicité en limitant l'influence mythologique à la forme ou à certains détails des récits. Son livre ne laisse pas d'être instructif, facile à lire, et il sera bon à consulter; il est d'un assyriologue très compétent et d'un exégète modéré dans sa critique.

Abraham serait un personnage historique et aurait été le chef d'une migration qui, ayant quitté, pour des motifs religieux, Babylone et la Mésopotamie, serait venue par Damas en Canaan ; il aurait exercé dans ce dernier pays une propagande religieuse analogue à celle de Paul parmi les Gentils. Jacob aussi aurait été une personnalité historique, un chef religieux de l'ancien temps; il aurait eu *à peu près* douze fils (M. Jeremias observe d'ailleurs que le chiffre douze pourrait être exact bien que schématique : l'empereur Guillaume, dit-il, a sept enfants, six fils et une fille, ce qui fait les sept planètes y compris Vénus). Les histoires patriarcales sont possibles et conviennent au temps où on les rapporte : le tort de la critique serait de les avoir considérées comme historiquement impossibles. Mais la question est-elle si simple, et la

critique, après avoir examiné d'abord, comme il le fallait, le problème littéraire, n'en est elle pas venue à distinguer la date de rédaction et l'époque de formation des légendes? La vérité de la couleur locale et des peintures de mœurs, qui prouve l'antiquité de ces légendes, détruit-elle l'argument qui se tire de leurs transformations et de leurs variantes contre leur historicité littérale? Et M. Jeremias, qui ne croit pas à l'histoire d'Isaac, est-il autorisé à croire si fermement à celles d'Abraham, de Jacob, de Joseph?

Le rapport des douze patriarches, dans les bénédictions de Jacob, avec les signes du zodiaque, est bien incertain; mieux vaut encore chercher l'explication de ces dictons dans l'histoire des tribus que dans l'astrologie mythique.

Que le décalogue ait été écrit par Moïse en cunéiforme, et que l'écriture d'homme dont il est question dans Is. VIII, 1, soit l'écriture hébraïque en tant qu'opposée au cunéiforme, écriture divine et sacrée, ce sont des hypothèses qu'on peut dire merveilleuses, mais d'autant plus fragiles.

L'infériorité du code de Hammurabi à l'égard de la Loi consisterait en ce qu'il ne combat pas le désir ni l'égoïsme, et qu'il ne montre pas dans le péché le principe de tout mal. Est-il donc si vrai que la Loi combatte le désir comme tel et non seulement comme principe du tort fait à autrui, qu'elle ait comme postulat l'amour du prochain, qu'elle soit fondée sur une notion purement morale du péché? Soyons indulgents pour Hammurabi: quand il promulgua son code, il ne se doutait pas qu'il jouait un mauvais tour aux théologiens de notre temps.

4. Le livre de M. H. Müller (*Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln*; Wien; Hölder, 1903; in-8, 285 pages) contient d'abord la transcription assyrienne des lois de Hammurabi, avec une traduction hébraïque et une traduction allemande; vient ensuite l'explication raisonnée des différentes parties du code et les rapprochements qu'elles peuvent comporter avec les lois mosaïques et les lois romaines des Douze tables. Ce sont les deux parties les plus solides du livre; les traductions sont soignées, et le commentaire des dispositions législatives est très érudit; cependant l'on y trouve, en certains endroits, des déductions d'une logique assez subtile et qui déconcerte le lecteur. La troisième partie, où sont proposées les conclusions générales, contient des hypothèses qui semblent fort sujettes à caution et qui ont premièrement le tort de n'être pas toujours présentées comme des hypothèses: par exemple, M. Müller admet l'existence d'un très ancien code dont dépendraient les lois de Hammurabi, le livre de l'alliance et les Douze tables, comme si l'analogie de certaines dispositions concernant les mêmes sujets suffisait à prouver cette communauté d'origine: que le Livre de l'alliance remonte à Moïse; que le code de Hammurabi rend témoignage à l'historicité des légendes patriarcales, comme s'il prouvait autre chose que la vérité de ces légendes en tant que peintures de

mœurs ; que Moïse a hérité de la vieille loi importée d'Ur-Casdim et de Harran par Abraham, qu'il l'a corrigée et qu'il a promulgué le décalogue ; enfin que, soit de Babylone, soit de Canaan, la vieille loi sémitique s'en vint en pays grec et de là jusqu'à Rome. A la fin du volume, on trouve d'utiles remarques grammaticales et quelques suppléments et corrections.

Une conférence du même auteur sur les lois de Hammurabi (*Ueber die Gesetze Hammurabis* ; Wien, Hölder, 1904 ; in-8, 15 pages) résume le code babylonien et vulgarise les conclusions du précédent ouvrage.

5. M. S. A. Cook nous donne une étude très complète, méthodique et sagement critique sur le code de Hammurabi (*The Laws of Moses and the Code of Hammurabi* ; London, Black, 1903 ; in-8, xviii-307 pages) ; peut-être aurait-il bien fait, pour la commodité du lecteur, de reproduire d'abord le texte qu'il commente. Il traite, en onze chapitres régulièrement proportionnés, du code babylonien (renseignements généraux), des rapports entre Babylone et Israël, des éléments législatifs (coutumes, autorités judiciaires, oracles, serments, etc.) et de la procédure, de la famille, des esclaves et des laboureurs, de la terre et de l'agriculture, du commerce, de la protection des personnes, du rapport qui existe entre le code babylonien et la législation mosaïque. La première dynastie de Babylone était-elle cananéenne ou arabe ? M. Cook incline plutôt vers la seconde hypothèse. Était-elle monothéiste ? M. Cook en doute, et il a raison d'en douter. Il admet que le code de Hammurabi n'a pas été improvisé, mais il se garde bien de lui attribuer une source unique ; il ne croit pas que le Livre de l'alliance ait été écrit avant le ixe siècle ; il tient pour assez restreinte l'influence du code babylonien sur le développement de la législation mosaïque, et il attribue les principales analogies entre les deux systèmes à leur commune origine non proprement arabe mais sémitique.

6. L'œuvre de M. F. Mari (*Il Codice di Hammurabi e la Bibbia ;* Rome, Desclée, 1903 ; in-8, 76 pages) est moins considérable que les précédentes ; elle comprend une introduction, substantielle et claire, et la traduction italienne des lois de Hammurabi, accompagnée de notes critiques, citations de passages bibliques, etc. L'auteur, après d'autres savants catholiques et protestants, oublie un peu que le code babylonien est un code civil, promulgué par un roi, quand il s'étonne de n'y pas trouver la notion morale du péché.

7. M. H. Winkler a publié une transcription et une traduction complètes du fameux code babylonien ainsi que des lois dites sumériennes de la famille et d'un autre fragment législatif (*Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Uebersetzung* ; Leipzig, Hinrichs, 1904 ; in-8, xxxii-116 pages).

8. On trouvera un excellent aperçu de la controverse sur « Babylone et la Bible » dans la brochure de M. Otto Weber (*Theologie und Assyriologie im Streite um Babel und Bibel* ; in-8, 31 pages). Le point de vue de l'auteur est celui d'un historien et d'un critique. Les

hypothèses de M. H. Winckler (voir *Revue*, VIII, 197-198) sont jugées très favorablement, et M. Weber pense que l'avenir leur appartient : attendons l'avenir pour en décider. Il y a lieu d'approuver les réserves faites touchant le système d'un autre assyriologue, M. Jensen, qui attribue au poème babylenien de Gilgamès une influence considérable sur la tradition biblique, même sur celle du Nouveau Testament.

III. Critique textuelle. Éditions et traductions. — 1. Le livre des Rois est un des plus copieusement annotés de la collection polychrome à laquelle il appartient (*The Book of Kings*, critical edition of the Hebrew Text, with notes by B. Stade and F. Schwally ; Leipzig, Hinrichs, 1904 ; in-4°, 309 pages). Sans doute la critique textuelle avait lieu de s'y exercer, mais il n'en existe pas moins une disproportion sensible entre l'édition de ce livre et celle de Samuel, par exemple. La différence, qui n'est pas autrement à regretter, tient en partie à ce que les éditeurs des Rois ont discuté assez longuement les variantes de la version grecque. Peut-être n'a-t-on pas étudié ces variantes avec assez de méthode. Ainsi, dans le fameux passage I Rois, viii, 12-13, qui est certainement une citation d'un ancien poème, on a voulu suivre l'hébreu traditionnel et l'on a rejeté le témoignage des Septante ; il n'était cependant pas très difficile de voir que le grec ἐγνώρισεν est inexplicable par l'hébreu הכין (censé lu הכין) et qu'il suppose plutôt la lecture הועיד, tout comme ἐπὶ καινότητος est inexplicable par עילמים et suppose un mot dérivé de חדש. En réalité, il ne s'agit pas du temple, mais des fonctions du soleil auquel Iahvé parle comme créateur : c'est ce qui explique la suppression ou l'omission, dans l'hébreu traditionnel, du préambule où le soleil est mentionné. Bien des corrections peu sûres ou purement hypothétiques ont été introduites dans le texte. Pas plus que les autres parties de la Bible polychrome celle-ci ne peut passer pour une édition critique ; c'est un essai d'analyse littéraire et de critique textuelle dont toutes les conclusions ne sont pas à regarder comme définitives et qui est même très discutable dans les détails.

2. M. W. K. Harper donne une édition critique du texte hébreu d'Amos avec traduction anglaise (*The structure of the text of the book of Amos* ; Chicago, University Press, 1904 ; in-4, 38 pages). L'emploi de caractères différents et la distribution typographique font ressortir les mots ajoutés et les gloses. Le savant éditeur a voulu reconstituer la division strophique des morceaux, mais il ne traite pas arbitrairement le texte. Une bonne partie de ses conclusions et de ses corrections, dont plusieurs ont déjà été proposées par d'autres exégètes, semblent assez fondées. Il renvoie, d'ailleurs, pour la justification de sa critique au commentaire qu'il vient de publier (*Amos and Hosea*, Edinburgh, 1904, dans l'*International Critical Commentary*).

3. Les exégètes seront heureux de posséder une édition manuelle, correcte et complète des fragments hébreux de l'Ecclésiastique découverts en ces dernières années. M. H. L. Strack a fondé cette édition

(*Die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs*; Leipzig, Deichert, 1903 ; in-8, 74 pages) sur les fac-similés publiés en Angleterre. Il a mis en note les variantes des manuscrits, celles des versions grecque et syriaque, les corrections plus ou moins probables du texte retrouvé, les références aux autres livres de l'Ancien Testament. Le tout est complété par un lexique des mots qui ne se rencontrent pas ou qui sont extrêmement rares dans la Bible hébraïque.

4. Une autre édition du même texte, également soignée et de meilleure apparence typographique, a paru par les soins de M. Israël Lévi dans la collection *Semitic Study series* publiée sous la direction de MM. R. Gottheil et M. Jastrow (*The Hebrew text of the Book of Ecclesiasticus* edited with brief notes and a selected glossary ; Leiden Brill, 1904 ; in-12, xiii-84 pages).

5. M. T. André publie une sorte d'introduction aux « apocryphes » de l'Ancien Testament, c'est-à-dire aux livres ou parties de livres qui ne sont pas dans le canon hébreu et qui ont néanmoins été retenus par l'Église soit grecque soit latine. (*Les apocryphes de l'Ancien Testament* ; thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Genève pour obtenir le grade de docteur ; Florence, Paggi, 1903 ; gr. in-8, 348 pages) : œuvre d'érudition, conduite avec une entière impartialité, très documentée ; expose l'état présent de la science et de l'information ; manquerait peut-être un peu de personnalité dans les recherches et dans les conclusions ; sera très utile à consulter à cause de l'abondance des renseignements qui s'y trouvent en bon ordre.

6. La Synopse que publie pour la seconde fois M. A. Wright (*A Synopsis of the Gospels in Greek*; second edition ; London, Macmillan, 1903; in-4, lxxii-319 pages) n'est pas une simple édition des Évangiles sur colonnes parallèles, c'est en même temps et d'abord un essai d'analyse critique moyennant lequel l'histoire de la composition des Évangiles est comme étalée sous les yeux du lecteur. Là est l'originalité, là sans doute aussi est le défaut de cette publication. L'auteur a son système sur l'origine des Évangiles canoniques ; il met à part, comme tout le monde, le quatrième ; dans les trois premiers il distingue six éléments différents : Marc, les *Logia* de Matthieu, la source paulinienne (?) de Luc, les fragments anonymes, les récits de l'enfance dans Luc, les notes éditoriales ; il défend, contre la majorité des critiques modernes, l'hypothèse de la tradition orale, ne craignant pas d'alléguer en sa faveur le prologue de Luc où est attestée l'existence antérieure de nombreux évangiles écrits, sachant sur le bout du doigt l'histoire de chaque source orale et des combinaisons successives qui ont finalement abouti à nos Évangiles, distinguant proto-, deutéro-, trito-Marc, proto-, deutéro-Matthieu, faisant rédiger le second Évangile en Chypre, le premier à Alexandrie (le récit de la fuite en Égypte serait un indice de cette origine ?), le troisième en Occident. Le système est extrêmement touffu, et il faudrait prendre trop de pages de cette *Revue* pour l'exposer et le critiquer dans tous ses détails. C'est d'après

ce système que la synopse est faite : d'où il suit qu'elle vaut, en tant qu'édition des textes comparés, ce que vaut le système. Elle comprend d'abord le cycle *marcien*, c'est-à-dire le second Évangile avec les passages parallèles de Matthieu, Luc et Jean; puis les *Logia* de Matthieu en vingt et un groupes avec les passages parallèles, et successivement les quatre autres éléments que M. Wright discerne dans les Synoptiques, le tout accompagné de notes critiques (variantes des principaux manuscrits) et exégétiques. Travail considérable, dont le fruit pourrait bien n'être pas en rapport avec la peine qu'il a coûtée.

7. Le recueil des apocryphes du Nouveau Testament, en traduction allemande, publié sous la direction de M. E. Hennecke (*Neutestamentliche Apokryphen*; Tübingen, Mohr, 1904; in-8, xii-558 pages), a sa raison d'être à côté des Apocryphes et pseudépigraphes de l'Ancien Testament édités par M. E. Kautsch. M. Hennecke s'est adjugé la plus grande part du travail ; pour certains écrits, et non des moins importants, il s'est assuré le concours d'autres savants : MM. Drews (Didaché), Geffken (parties chrétiennes des Livres sibyllins), G. Krüger (Épîtres d'Ignace et de Polycarpe), A. Meyer (Protévangile de Jacques, Évangile de Thomas), Weissel (Pasteur d'Hermas), etc. L'on s'est occupé seulement des apocryphes antérieurs à Origène. La traduction de chacun est précédée d'une introduction. Le tout est soigné et constitue une sorte de répertoire qui sera utile aux exégètes et aux historiens des origines chrétiennes. Peut-être certaines introductions auraient-elles pu être utilement complétées par quelques indications bibliographiques ; ainsi l'on aurait pu dire avec plus de précision où se trouve cité chacun des seize *agrapha* qui figurent en tête des évangiles apocryphes ; la même remarque s'applique aux fragments de l'Évangile des Hébreux et de l'Évangile des Égyptiens.

IV. Exégèse de l'Ancien Testament. — 1. On a traduit en français le commentaire du P. V. Zapletal sur le premier chapitre de la Genèse (*Le récit de la création dans la Genèse*, i-ii, 3, *expliqué d'après les découvertes les plus récentes*; traduit de l'allemand par P. Meyer-Boggio de Stadelhofen; Paris, Alcan, 1904, in-8, xi-155 pages). Explication raisonnable et très personnelle d'un texte fort tourmenté par les interprètes; idée juste du plan de la création élohiste.

On lit (p. 6) : « ii, 4 aurait été interpolé à une époque postérieure. A mon avis, cette interpolation ne s'est pas faite d'un coup. D'abord un copiste a écrit machinalement ii, 4 *a* (« Voici la génération du ciel et de la terre »). Mais, plus tard, un lecteur a placé en marge ii, 4 *b* (« Quand ils furent créés, au jour où Iahvé Dieu fit la terre et le ciel »), parce qu'il s'est rendu compte que תולדות n'a pas été employé ici dans le sens habituel et pourrait aisément donner lieu à une fausse interprétation, selon laquelle Dieu aurait enfanté le monde... Cette glose marginale s'est glissée plus tard dans le texte comme beaucoup d'autres. » Comme l'auteur attribue au mot *bara* le sens absolu de

création *ex nihilo*, et traduit Gen. i, 1 : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », cette façon de traiter le texte lui permet de supprimer l'analogie qu'il y aurait entre le début des deux récits de la création : « Lorsque Dieu commença de faire le ciel et la terre, la terre était nue et vide », et : « Lorsque Iahvé Dieu fit le ciel et la terre, aucune herbe des champs n'était encore sur la terre », etc. Par l'élimination de ii, 4, la liaison devient fort difficile entre ii, 3 et ii, 5. D'après le P. Zapletal, l'auteur de la Sagesse (xi, 16), en disant que Dieu a créé le monde ἐξ ἀμόρφου ὕλης, parlerait de la *creatio secunda*, non de la *creatio prima*.

2. Il est admis généralement que le Livre de la Loi qui fut trouvé par Helcias était une partie du Deutéronome, que cette découverte détermina la réforme de Josias, et que cette réforme consista principalement dans la centralisation du culte à Jérusalem. M. A. Fries (*Die Gesetzesschrift des Königs Josia*; Leipzig, Deichert, 1903; in-8, 78 pages) pense que le document présenté par Helcias à Saphan et par celui-ci à Josias était tout simplement le décalogue d'Ex. xxxiv; que le résultat de la découverte fut la célébration d'une pâque conformément à un rite inconnu depuis des siècles ; que la réforme générale du culte est indépendante de ce fait particulier et qu'elle consista seulement dans l'élimination des cultes étrangers, non dans la suppression des sacrifices privés en dehors de Jérusalem. En ce qui concerne le dernier point, il faudrait s'entendre sur ce qu'on appelle « sacrifice » : la réserve du sang montre que l'action de tuer un animal domestique pour l'usage privé ne laisse pas de garder une signification religieuse, mais l'acte ne retient pas, semble-t-il, le caractère solennel qui s'attache à l'immolation rituelle d'une victime en un lieu sacré. Quant aux autres parties de la thèse, bien que tout ne soit pas clair dans la question du Deutéronome et de la réforme de Josias, il ne paraît pas possible, en partant des textes, de contester le rapport direct de la réforme avec le Deutéronome et avec la découverte d'Helcias.

3. M. Marti nous donne le premier fascicule de son commentaire des Petits prophètes, où il explique Osée, Joël, Amos et Abdias (*Dodekapropheton*, Erste Hälfte. Tübingen, Mohr, 1903; in-8, 240 pages, *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.*, Lief. 20). Le savant exégète considère comme interpolés tous les passages d'Osée qui concernent Juda. D'une manière générale, l'hypothèse de ces interpolations et d'autres encore, notamment de celle qui constitue la finale du livre, n'a rien que de vraisemblable. L'unité du livre de Joël est admise, et sa date placée aux environs de l'an 400. La majeure partie du livre d'Amos est authentique. M. Marti pense que le prophète avait écrit lui-même ses oracles sur quelques feuillets séparés; le livret a pu être constitué au temps d'Isaïe; les principales additions sont postexiliennes, et la rédaction traditionnelle peut dater du ive siècle. Le noyau primitif de la prophétie d'Abdias est rapporté au commencement du ve siècle ; le complément (vv. 16-21) aurait été ajouté au cours du second siècle.

4. Le commentaire de M. Nowack sur les Petits prophètes (*Die kleinen Propheten*; Göttingen, Vandenhoeck, 1903; in-8, 446 pages) en est à la seconde édition. Il y a été tenu compte des travaux parus depuis la publication de la première (1897; cf. *Revue*, IV, 179-182).

5. « J'ai examiné avec soin *Les Psaumes traduits de l'hébreu* par M. B. d'Eyragues » (Paris, Lecoffre, 1904; in-8, xiii-427 pages), écrit M. Vigouroux à S. E. le cardinal Richard, qui a donné au livre l'*imprimatur*. « Depuis environ un siècle, les Psaumes ont été étudiés avec un redoublement d'ardeur. Les nombreux ouvrages qu'on leur a consacrés ont éclairci presque toutes les difficultés (?). Le nouveau traducteur a mis à profit tous ces progrès de l'exégèse; sa version est exacte en même temps qu'élégante... ; elle conserve de plus, dans la mesure du possible, la forme même des Psaumes, en marquant le parallélisme, ...et en distinguant les strophes. » Cet éloge est mérité. La traduction est soignée. Du reste, pas de critique textuelle, et à peine est-il besoin d'ajouter que, pour ce qui regarde l'origine et l'interprétation des textes, l'auteur est strictement « traditionnel ». Exemple : p. 324, n, 1, on lit, à propos du Ps. cx, 1 : « Le texte porte littéralement : *Oracle de Jahvéh à Adoni*, c'est-à-dire à *mon Seigneur*. C'est Jahvéh, le souverain Seigneur qui parle à Adonaï (?), celui qui est le Seigneur de David. » Tout le monde sait que la traduction exacte serait : « Oracle de Iahvé à mon maître », et que le psalmiste, qui n'est point David, parle de son prince et non pas d'Adonaï.

6. La dissertation de M. D. M. Sluys sur les deux premiers livres des Machabées (*De Maccabaeorum libris I et II quaestiones* ; Amsterdam, Clausen, 1904 ; in-8, 126 pages ; thèse de doctorat) concerne principalement l'origine et l'autorité du second livre, qui est suspect à beaucoup de critiques : n'a-t-on pas soutenu que le livre de Jason de Cyrène, la source que l'auteur prétend avoir exploitée, n'avait jamais existé ? M. S. défend très habilement l'hagiographe sur plusieurs points où on avait cru le prendre en faute ; il le croit indépendant du premier livre des Machabées, et il pense que Jason de Cyrène n'était pas juif. Cette dernière opinion semble difficile à admettre, l'hagiographe déclarant n'être que l'abréviateur de Jason et donnant d'abord (II Mach. ii, 19-23) de sa source une idée qui ne convient guère à l'œuvre d'un historien profane. Les divergences qui existent touchant la chronologie entre les deux livres des Machabées viendraient de ce que l'auteur du second livre s'est trompé sur la date de la mort d'Antiochus Épiphane, qu'il a rapportée à l'an 164 av. J.-C. au lieu de 163.

7. M. H. Gressmann a voulu recueillir et commenter les indications que l'on trouve dans l'Ancien Testament touchant la musique et les instruments de musique (*Musik und Musikinstrumente im Alten Testament*; Giessen, Ricker, 1903 ; in-8, 32 pages). A ce propos il discute les origines de la musique et ses rapports avec le culte religieux. Il observe, par exemple, que les clochettes qui étaient pendues à la robe

du grand prêtre, et qui étaient censées protéger sa vie contre la colère de Iahvé, avaient dû être employées d'abord pour chasser les mauvais esprits. Son explication des trompettes de Jéricho, qui auraient été destinées à accompagner le tremblement de terre par lequel les murailles de la ville furent ébranlées, semble moins heureuse. Les notes qui concernent chaque instrument sont érudites et claires.

V. Exégèse du Nouveau Testament. — 1. M. B. Weiss publie une traduction complète du Nouveau Testament (*Das neue Testament nach D. Martin Luthers berichtigter Uebersetzung mit fortlaufender Erläuterung versehen*; Leipzig, Heinrichs, 1904 ; deux in-8, xx-566 et 544 pages). Il a corrigé discrètement la version de Luther, afin de la rendre conforme, autant que de besoin, au texte grec que lui-même juge le meilleur et dont il a donné une édition critique (en trois volumes : *Die vier Evangelien ; Die paulinische Briefe und der Hebräerbrief ; Apostelgeschichte, Katholische Briefe, Apokalypse*). Une introduction générale, telle qu'il convient à une œuvre de vulgarisation, présente d'abord en abrégé l'histoire des livres du Nouveau Testament. Vient ensuite la traduction, découpée en paragraphes entre lesquels s'intercale une sorte de paraphrase, explication continue de chaque morceau. Ce commentaire est littéral et historique, mais sans aucune discussion critique. Il est d'ailleurs aussi solide et nourri qu'on pouvait l'attendre de l'exégète expérimenté qu'est M. Weiss. Les opinions de l'auteur, critique très modéré, sont bien connues. Il n'y a pas lieu de les discuter ici à propos d'une publication où elles sont plutôt supposées qu'expliquées et défendues.

2. L'esquisse de M. C. A. Briggs (*New light on the life of Jesus* ; Edinburgh, Clark, 1904, in-8, xiii, 196 pages) se fonde sur une combinaison nouvelle des données johanniques avec les données synoptiques touchant le ministère de Jésus, en prenant les unes et les autres pour des indications historiques très précises. Le temps de ces concordances pouvait sembler passé, et l'on est un peu surpris de voir un critique se livrer à un exercice aussi ingénieux que superflu. M. Briggs pense que Jésus revenait de la fête des Tabernacles quand il est allé se faire baptiser par Jean ; pendant la mission des Douze que signalent les Synoptiques, Jésus accompagné de Jacques et de Jean, aurait prêché à Jérusalem ; il serait allé aussi avec Matthieu et Thomas en Pérée, et c'est de là qu'il serait venu ressuciter Lazare ; ainsi s'expliquerait le silence de Marc sur des faits dont Pierre n'a pas été témoin ; il y aurait à la base des Synoptiques deux sources hébraïques (non araméennes), les *Logia* de Matthieu et la première rédaction de Marc ; le rédacteur du Matthieu grec aurait employé le Marc hébreu et les *Logia* ; la plupart des paraboles propres à Luc viendraient de la tradition orale ; un écrit hébreu de Jean serait à la base du quatrième Évangile, et un disciple de l'apôtre auraient donné au livre sa forme actuelle ; les récits de l'enfance auraient été empruntés à deux poèmes

hébreux originaux et historiques, dont l'un aurait été exploité par Matthieu et l'autre par Luc. La part de vérité qui peut se trouver en tout cela est malaisée à dégager. Trop de sources hébraïques, trop d'hypothèses qui échappent à la discussion, faute de preuves suffisamment tangibles.

3. M. V. H. Stanton se propose de traiter à fond la question des Évangiles ; la première partie de son étude a pour objet les témoignages anciens concernant l'usage et l'origine de la littérature évangélique (*The Gospels as historical documents*. Part I : *The early use of the Gospels*. Cambridge, University Press, 1903 ; in-8, ix, 288 pages) ; la seconde partie concernera la composition des Synoptiques ; la troisième, l'Évangile de Jean ; la quatrième, le caractère historique des Évangiles.

Autant qu'on en peut juger par le présent volume, la critique de M. Stanton est très bien informée, très attentive, très pénétrante, et aussi très circonspecte, sans parti pris, mais avec une tendance apologétique nettement accentuée. Il discute avec beaucoup de compétence et dans le détail l'emploi des Évangiles dans Clément, Ignace, Polycarpe, puis dans la *Didaché*, Barnabé, Hermas, etc., dans Justin, dans les écrits qui se placent entre Justin et le traité d'Irénée contre les hérésies ; il examine enfin la tradition asiate relative à l'apôtre Jean et la situation des Évangiles à la fin du second siècle, ainsi que l'usage des évangiles non canoniques.

Les citations des Pères apostoliques ne laissent pas de créer bien des difficultés : Clément de Rome a l'air de puiser ses citations de paroles du Seigneur dans une sorte de catéchèse, de *Didaché*, qui n'est ni Matthieu ni Luc ; Ignace d'Antioche cite une parole du Christ ressuscité et décrit l'étoile des mages d'après un évangile apocryphe ou une tradition particulière. Les citations de Justin sont des problèmes ; l'assurance d'Irénée et de ses contemporains en est un autre. M. Stanton excelle dans l'analyse minutieuse des témoignages, et son travail est à lire par tous ceux qui voudront examiner sérieusement la question de l'origine des Évangiles. Mais on peut douter que ces conclusions générales touchant l'origine apostolique ou équivalemment apostolique des quatre Évangiles du canon, fondées sur une argumentation souvent subtile, s'imposent à la critique ou qu'elles exercent même une influence appréciable sur l'orientation de l'exégèse scientifique.

Par exemple, l'examen du rapport de Justin avec l'Évangile de Pierre est très bien conduit, quoique la conclusion négative semble fort contestable : l'hypothèse d'Actes de Pilate qui auraient été la source commune de Justin et de l'Évangile apocryphe est d'autant plus significative qu'elle ne fortifie guère la position de Justin comme témoin de la tradition évangélique. On pourrait se demander si le document de Pilate auquel Justin fait allusion, au lieu d'être une source distincte de l'Évangile de Pierre, ne serait pas une simple assertion de cet apocryphe que Justin aurait recueillie dans l'Évangile

même, avec les autres données que M. Stanton voudrait qu'il eût puisées dans le prétendu rapport de Pilate. Les points de contact que l'on trouve entre Justin et le Protévangile de Jacques seraient-ils encore à expliquer par une source commune, laquelle ne serait pas autre que l'Évangile des Hébreux ? Il est permis d'en douter, d'abord parce que rien ne prouve que l'Évangile des Hébreux, vers 130-150, ait contenu un récit de la naissance du Christ, et parce que M. Stanton, en observant que ce livre n'était pas un apocryphe comme l'Évangile de Pierre, laisse trop voir l'intention de tourner un témoignage obscur en attestation claire de l'autorité exclusive qui aurait appartenu dès l'abord à nos quatre Évangiles dans l'Église des Gentils.

La même remarque serait à faire touchant ce qui est dit de l'attitude de Caius à l'égard du quatrième Évangile. Le passage de Barsalibi cité par M. Harris (*Hermas in Arcadia and other Essays*, 1896, p. 48) ne laisse pas de rendre fort probable l'opposition de Caïus, qui aurait ainsi rejeté, comme les aloges, l'Évangile avec l'Apocalypse. M. Stanton n'admet pas la conclusion de M. Harris, mais, craignant qu'elle ne soit un jour démontrée vraie, il s'efforce de limiter les conséquences qu'on en pourrait tirer. Caius aurait été un de ces esprits indépendants comme on en a toujours vu, qui ne se gênent pas pour rompre avec les idées reçues. Il faudrait dire simplement qu'il n'y a pas eu d'aloges qu'en Asie mineure, et le silence d'Eusèbe sur l'opposition de Caius à Jean ne serait pas plus difficile à expliquer que son silence sur les aloges d'Asie. Ou bien Eusèbe a ignoré, ou bien il a voulu se taire.

4. M. Wellhausen publiait récemment une traduction de Marc avec des notes exégétiques (voir *Revue*, *supr.* p. 81). Il donne maintenant, dans les mêmes conditions, la traduction de Matthieu (*Das Evangelium Matthaei*; Berlin, Reimer, 1904; in-8, 152 pages). Manquent les deux premiers chapitres, réservés peut-être à une étude ultérieure. Les notes sont distribuées assez inégalement et sont fort loin de constituer soit une analyse critique de la composition, soit un commentaire historique du texte.

Dans quelques-unes, l'auteur laisse voir l'intention de faire la leçon à son prochain. Ainsi, dès la première, il met en cause « nos modernes rabbins » qui s'imaginent que Jésus a dû parler comme le Talmud et que, pour cela même, les formules « royaume des cieux, Père aux cieux » sont primitives relativement à « Père » ou à « Dieu » et à « royaume de Dieu ». Les rabbins en question ne sont peut-être pas si ridicules . Dans Marc, xiv, 61, le grand prêtre demande à Jésus : « Es-tu le Christ, fils du *Béni* ? » pour ne pas dire « fils de Dieu », qui est cependant la formule de Matthieu. Jésus répond que le « Fils de l'homme sera assis à la droite de la Puissance », pour ne pas dire « à la droite de Dieu ». Si ce sont des formules de convention que Jésus n'a pas employées, l'usage de telles formules n'est pas limité au premier Évangile. Quand on lit dans Matth. vii, 12 : « Combien

plus votre Père *aux cieux* donnera-t-il du bon à ceux qui l'implorent », et dans Luc, xx, 13 : « Combien plus votre Père du ciel donnera-t-il, etc. », peut-on douter que la formule « Père aux cieux » soit originale dans ce discours? Lequel est primitif de Matthieu disant (v, 45) : « Devenez les fils de votre Père aux cieux », et (v, 42) : « Soyez parfaits comme votre Père céleste », ou de Luc disant (vi, 36) : « Vous serez fils du Très-Haut », et (vi, 36) : « Soyez miséricordieux comme votre Père » ?

M. Wellhausen pense que le centurion de Capharnaüm dans Matth. viii, 5-13, est un doublet de Jaïr. Il serait sans doute plus juste de dire qu'il lui fait pendant. Jésus ressuscite, dans la maison de son père, la fille du chef de synagogue, et les évangélistes pensent aux Juifs que la parole du Christ a conduits au salut; il guérit à distance le serviteur du centurion, qui est un païen, et les évangélistes pensent que le Sauveur n'a point prêché lui-même aux Gentils. L'histoire du centurion de Capharnaüm doublerait plutôt, comme leçon de fait symbolique, celle de la femme phénicienne, et c'est peut-être pour ce motif que Marc l'a omise. L'incident du message, dans Luc (vii, 2-10), est visiblement surajouté pour accentuer la signification du récit, et il n'y a aucune conclusion à tirer de ce trait par rapport au fond de l'histoire.

A propos du signe de Jonas (Matth. xii, 39-40), le savant critique observe que Matthieu, avec son explication des trois jours et des trois nuits que le prophète a passés dans le ventre du poisson, doit être primitif relativement à Luc, dont la remarque (xi, 30) : « Car de même que Jonas a été un signe pour les Ninivites, ainsi le Fils de l'homme sera un signe pour cette génération », n'a pas de relief et semble une atténuation voulue de ce qu'on lit dans Matthieu. L'hypothèse ne manque pas de vraisemblance, ce que dit Luc n'étant pas appréciable comme signe. Mais le scrupule de Luc ne doit pas tenir seulement au miracle de la baleine; le rédacteur du troisième Évangile aura pensé plutôt que l'application était mal venue, puisque Jésus n'est resté dans la tombe qu'un jour et deux nuits à peine. De plus, le signe de Jonas et son explication doivent être secondaires dans le discours, et probablement dans la rédaction. A la demande de signe, dans Marc (viii, 11-12), Jésus répond par un refus absolu, et c'est à cette dénégation simple que s'adaptent les exemples de la reine de Saba et des Ninivites, qui ont cru sans aucun signe. Le nom de Jonas aura évoqué le poisson : de là le signe de Jonas avec l'application que Matthieu a retenue. Cette application correspond au même courant ou à la même étape de la tradition que les passages de Marc où on lit que le Christ doit mourir et ressusciter « trois jours après ».

Il est certain que Jésus, dans Matth. xxiii, 34-36, n'est pas censé formuler de citation, et M. Wellhausen n'est pas à blâmer d'en avoir fait la remarque. Le discours n'en est pas moins, pour le fond, assez peu explicable comme parole de Jésus. La comparaison avec Luc xi, 49-51, où il y a citation, invite à penser que tout le passage était ainsi

allégué dans la source comme une citation faite par le Sauveur lui-même ; en effet, ce n'est pas Jésus qui parle, mais Dieu ; et les deux exemples de meurtre, Abel et Zacharie, se comprennent mieux ainsi comme les deux crimes qui marquent le commencement et la fin de l'histoire sainte dans le canon hébreu, sans qu'on ait besoin de recourir au meurtre de Zacharie fils de Baruch, perpétré dans le temple par les zélotes un peu avant l'investissement de Jérusalem par l'armée de Titus.

Garnay (près Dreux).

ALFRED LOISY.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

La librairie Hoepli, qui publie une collection remarquable de petits manuels sur toute sorte de sujets, a demandé au professeur Giovanni VIDARI de Palerme, les *Elementi di Etica* (Milan, Hoepli, 1902). A l'encontre des livres classiques sur la matière, l'auteur commence par rechercher dans l'étude des faits moraux, dans l'observation de la famille, des classes sociales, de l'état, les bases historico-sociologiques de la morale ; puis il passe à l'étude des bases psycho-sociologiques par lesquelles commencent habituellement nos manuels, et il aborde enfin la doctrine morale pratique proprement dite.

Les Notes critiques sur quelques traductions allemandes de Poèmes français au moyen âge, par M. J. FIRMERY (Paris, Fontemoing, et Lyon, Rey, 1901, 150 p. gr. in-8), sortent du cadre de cette revue. Nous les signalons à nos lecteurs comme très érudites et d'un détail très fouillé. Les poètes allemands, qui ont imité les poètes français, ont la main plus lourde et la plaisanterie plus grosse dans la peinture de l'amour.

L'ouvrage de M. Giuseppe ELLERO. *Le Nuove Tendenze del Pensiero e l'Attegiamento del Cattolicismo al principio del Secolo XX* (Siena, 1902, 138 p. in-12) est édité parmi les publications des « Sciences sociales catholiques », à la typographie San Bernardino de Sienne. Les rapports de la philosophie et de la foi, de la critique historique et du christianisme, du christianisme et du sens de la vie, sont envisagés avec une réelle largeur de vues, tels qu'ils se présentent à la réflexion dans notre société contemporaine. L'auteur est animé de sympathie pour la pensée moderne ; il en cherche les points de rapprochement avec la pensée religieuse, bien loin de chercher à les séparer par des barrières. Il connaît assez bien la littérature européenne pour signaler les divers courants de la pensée dans le catholicisme.

Paris.

JULES DALBRET.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LA CONTROVERSE SEMIPÉLAGIENNE

II

LA CONTROVERSE SEMIPÉLAGIENNE APRÈS SAINT AUGUSTIN

Dans sa lettre à saint Augustin, Prosper avait désigné saint Hilaire d'Arles — sans toutefois le nommer — comme l'un des adversaires de l'évêque d'Hippone. Il n'avait pas nommé le chef de l'opposition. C'était Cassien. Dès l'année 420, l'auteur des *Conférences* prenait la défense de la nature humaine contre le puissant adversaire de Pélage. Sans doute il n'allait pas aussi loin que le moine breton. Il ne croyait pas, comme lui, que l'homme pût se passer du secours divin dans l'œuvre du salut, et il citait volontiers les textes scripturaires où la nécessité de ce secours est proclamée [1]. Mais il ne voulait pas que, sous prétexte d'exalter la grâce, on sacrifiât la nature. Il protestait surtout énergiquement contre l'hypothèse d'une volonté humaine vouée au mal. « N'allons pas croire, disait-il, que Dieu ait laissé l'homme dans l'impuissance de vouloir et de faire le bien. Nous n'avons pas le libre arbitre, si nous n'avons d'attrait et de force que pour le mal et nullement pour le bien... [2] » Il appuyait son assertion sur l'Écriture ainsi que sur le *Pasteur* d'Hermas [3] et il concluait que la volonté n'est pas mue par la grâce comme un instrument inerte, mais

1. *Collat.*, XIII, 10.
2. *Ibid.*, 12.
3. *Ibid.* : « Adjacere autem nomini in quamlibet partem arbitrii libertatem, etiam liber ille qui dicitur Pastoris apertissime docet. »

qu'elle doit s'approprier le secours divin qui lui est proposé [1]. Cette conception des rapports du libre arbitre et de la grâce lui permettait d'expliquer le problème du salut. Selon lui, Dieu désirait sauver tous les hommes et leur offrait à tous les moyens d'arriver au ciel. Ceux-là seuls étaient damnés qui ne tiraient pas profit des secours mis à leur disposition par la bonté divine. Tandis que l'auteur du *De praedestinatione sanctorum* attribuait à la volonté divine le triage des élus et des damnés, l'auteur des *Conférences* l'attribuait à la volonté humaine. Tandis que, d'après l'un, la grâce libératrice n'était pas offerte à tous, d'après l'autre, elle n'était pas acceptée de tous.

Cassien avait passé de longues années à Bethléem dans la compagnie de saint Jérôme. Il était allé ensuite se mettre à l'école de saint Jean Chrysostome, pour lequel il avait une particulière admiration [2]. Il s'était enfoncé dans les solitudes de la Syrie et de l'Égypte. Il avait également habité Rome. Bref, quand il aborda sur les côtes de Provence (vers 413), il avait été le disciple des plus grands docteurs de l'Orient, le compagnon des plus grands saints ; il avait puisé la science de la vie religieuse aux sources les plus pures et recueilli les traditions des églises les plus célèbres. On s'explique par là même l'ascendant qu'exerça cet homme dans sa nouvelle patrie d'adoption. Ses paroles furent écoutées comme des oracles. On lui demanda de consigner par écrit les trésors de science et de sagesse dont son âme était remplie. Les *Institutions* et les *Conférences*, qui virent ainsi

1. *Collat.* : « Dubitari non potest inesse quidem omnia animae naturaliter virtutum semina beneficio Creatoris inserta, sed nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire... manet in homine semper liberum arbitrium quod gratiam Dei possit vel neglegere vel curare. »

2. Voir l'éloge pompeux qu'il fait de Chrysostome dans le *De Incarnatione*, VII, 31, *P. L.*, L, 270.

le jour, grandirent encore son influence et en assurèrent la durée. Le premier de ces livres était à peu près complètement étranger à la spéculation dogmatique [1]; mais les *Conférences*, on vient de le voir, prenaient vis-à-vis de l'augustinisme, une attitude nettement hostile. Leur succès fut considérable. Le clergé entier du midi de la Gaule était gagné à Cassien. Les moines de Lérins lui étaient particulièrement attachés. On considérait l'auteur des *Conférences* comme le défenseur de la doctrine traditionnelle faussée par l'évêque d'Hippone.

Prosper s'employa avec ardeur à convertir ces égarés. Dans un poème de mille vers [2], il montra que la grâce était donnée à titre gratuit et non en récompense de nos mérites, et surtout qu'elle n'était pas accordée indifféremment à tous [3]. Mais que sert d'éclairer ceux qui ne veulent pas voir? Les « ingrats », comme les appelait le poète théologien, continuaient à accuser saint Augustin d'exagérer les conséquences de la chute. On était en 431. L'auteur du *De praedestinatione sanctorum* venait de quitter cette terre, et n'était plus là pour combattre les « rejetons

1. Voir cependant *Institut.*, XII, 14 et 18 (*P. L.*, XLIX, 447 et 455). Le premier de ces textes déclare que Dieu donne sa grâce à ceux qui la demandent et la méritent. Le second a même une saveur pélagienne qui a fait croire à Tillemont (XIV, 178) que ce livre est antérieur à la condamnation portée par Zosime.

2. C'est Prosper lui-même qui souligne ce nombre.

3. *Carmen de ingratis*, 272 (*P. L.*, LI, 110 et 111) :

> ...Dic unde probes quod gratia Christi
> Nullum omnino hominem de cunctis qui generantur
> Praetereat, cur non regnum vitamque beatam
> Impertire velit? Nec enim vel tempore nostro
> 5 Omnibus in terris jam certum est insinuatum
> Christi evangelium..... »

Voir encore, vers 313, col. 113. Prosper ne comprend pas la distinction que faisaient les Marseillais entre la grâce *offerte* et la grâce *donnée* ou si l'on veut *reçue*. C'est que sa grâce à lui *détermine* le libre arbitre, tandis que celle des Marseillais laisse la volonté maîtresse de son consentement.

des pélagiens ». Comment donc arrêter l'erreur? Prosper tourna les yeux vers le pape et, en compagnie de son ami Hilaire, il prit le chemin de Rome. Célestin occupait alors la chaire de saint Pierre. Il reçut avec bienveillance les deux apôtres de la grâce, écouta le rapport qu'ils lui firent sur l'état des esprits dans le midi de la Gaule, et leur remit une lettre à l'adresse des évêques de ce pays. La lettre pontificale était sévère pour ces derniers, à qui elle reprochait de manquer à leurs devoirs, en laissant l'erreur se répandre autour d'eux. Elle était en revanche pleine d'éloges pour le docteur d'Hippone. « Augustin, disait le pape, homme de sainte mémoire et d'une vie pleine de mérites, a toujours été dans notre communion. Jamais l'ombre même d'un soupçon n'a plané sur lui, sa science a été si grande que mes prédécesseurs l'ont toujours mis au rang des meilleurs maîtres [1] ».

Quand Prosper revint en Provence, il s'imaginait sans doute que ce précieux document allait désarmer les Marseillais et les réduire au silence. Il fut bien vite déçu. Les amis de Cassien examinèrent de près la lettre pontificale et ne virent dans les éloges accordés à l'évêque d'Hippone que des généralités sans portée. Le pape, dirent-ils, a sans doute approuvé l'enseignement d'Augustin, mais il n'a pas étendu son approbation au *De correptione* ni au *De praedestinatione sanctorum*, il n'a eu en vue que les premiers écrits du grand adversaire des pélagiens [2]. De plus, ne dit-il pas dans un endroit : *Desi-*

1. *Ep.* XXI, 3 (*P. L.*, L, 530).

2. Ce renseignement nous est fourni par Prosper lui-même qui dit (*Liber contra Collator.*, XXI, 3, *P. L.*, LI, 272 ; voir aussi le tome X des œuvres de saint Augustin, *P. L.*, XLIV, 1831) : « Contra istam clarissimae laudationis tubam... audet quisquam malignae interpretationis murmur emittere et perspicuae sincerissimaeque sententiae nubem obliquae ambiquitatis obtendere, ut scilicet, quia in epistula papae librorum pro quibus actum est, non expressus est titulus, hinc eos appareat non probatos et istam in sanctum Augustinum laudatio-

nat, si ita res est, incessere novitas vetustatem »? Et n'a-t-il pas enseigné ainsi clairement que toute innovation devait être évitée [1]?

Bref, à force de disserter et de subtiliser, les Marseillais arrivèrent à se convaincre que Célestin était de leur côté, et ils poursuivirent leur campagne contre l'augustinisme. On peut croire cependant que leur conviction n'avait pas de racines bien profondes; leur tactique autorise du moins singulièrement les soupçons. Le plus ordinairement ils n'osèrent attaquer Augustin à visage découvert, mais ils se cachèrent derrière des noms d'emprunt ou derrière le voile de l'anonyme. De plus, ils évitèrent de désigner ouvertement l'ennemi sur qui se portaient leurs coups; ils eurent recours à d'ingénieuses fictions et semblèrent se battre contre des fantômes.

Deux de leurs écrits méritent une mention spéciale. Dans l'un, on nous parle avec effroi de certains hérétiques qui prétendaient que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes, mais qu'il en prédestine un certain nombre à l'enfer; qu'on reçoit la grâce avant de la demander; que la volonté humaine est vouée au mal et que la concupiscence est un péché. On nous met sous les yeux un manifeste composé, dit-on, par eux, et qu'on a trouvé dans des conditions qu'on ne nous indique pas. On ajoute que le

nem pro anteriorum scriptorum meritis fuisse collatam. » Ce n'est pas d'aujourd'hui, on le voit, que date l'exégèse savante destinée à tourner les directions pontificales.

1. Voir Vincent de Lérins, *Commonitor.*, 32, *P. L.*, L, 684. Après avoir cité la phrase de Célestin, il ajoute : « Ergo haec fuit beati Caelestini beata sententia, ut non vetustas cessaret obruere novitatem, sed potius novitas desineret incessere vetustatem. » Quant au « si ita res est », il le commente ainsi : « si ita res est ut apud me quidam urbes et provincias vestras criminantur quod eas quibusdam novitatibus consentire... faciatis. » Selon lui, Prosper et Hilaire ont, dans un faux rapport, présenté les évêques gaulois comme des novateurs. Le pape, tout en les condamnant, leur donne au fond raison, puisqu'il a été induit en erreur sur leur compte par Prosper.

pape Célestin, ayant eu connaissance de ce *factum*, le repoussa avec horreur et ordonna de l'ensevelir dans l'oubli [1]. L'autre de ces livres pousse un cri d'alarme contre les nouveautés. Les nouvelles doctrines, nous dit-on, sont le fléau de l'Église et elles amènent sur la société chrétienne les plus grandes calamités. Et ce qui rend ce fléau plus redoutable, c'est qu'il est introduit le plus souvent par des personnages éminents, des docteurs de l'Église [2]. L'histoire nous montre en effet que les hommes les plus recommandables par leur science et leur vertu, ont été victimes de leur amour pour les nouveautés. Les noms de Nestorius, de Photin, d'Apollinaire, de Tertullien, d'Origène ne sont-ils pas là pour nous avertir que les plus beaux talents peuvent errer? On ne doit donc pas se laisser fasciner par la science et le génie. On doit recevoir les docteurs parce que l'Église les approuve, et non abandonner la foi de l'Église à cause des docteurs [3]. On doit préférer à l'autorité d'un maître, à son génie, à son éloquence, la doctrine reçue de tout temps dans l'Église universelle. Et qu'on ne soit pas dupe des prétendues preuves scripturaires sur lesquelles s'appuient les novateurs. Il n'est pas un seul hérétique qui n'ait allégué en sa faveur des textes de l'ancien ou du nouveau Testament [4].

1. *Praedestinatus*, lib. II et III, *P. L.*, LIII, 621.

2. *Commonitor.*, 10, *P. L.*, L, 650 : « Sed dicet aliquis : Cur ergo persaepe divinitus sinuntur excellentes quaedam personae in Ecclesia constitutae res novas catholicis annuntiare?... Luce clarius aperta causa est cur interdum divina Providentia quosdam Ecclesiarum magistros nova quaedam dogmata praedicare patiatur. »

3. *Ibid.*, 17, p. 660 : « Magna profecto res et ad discendum utilis et ad recolendum necessaria... ut omnes vere Catholici noverint se cum Ecclesia doctores recipere non cum doctoribus Ecclesiae fidem deserere debere. »

4. *Ibid.*, 25, p. 672 : « Hic fortasse aliquis interroget an et haeretici divinae scripturae testimonia utantur. Utuntur plane et vehementer quidem. »

Le vrai sens de l'Écriture c'est le sens traditionnel [1]. La vraie règle de foi c'est la tradition immuable et universelle : *quod ubique*, *quod semper*, *quod ab omnibus creditum est* [2]. Et l'auteur nous dénonce certaine secte « qui promet à ses adhérents une grâce spéciale que l'on reçoit sans travail, sans effort, sans qu'on ait besoin de demander, de prier et de frapper [3]. »

Le premier de ces écrits a été découvert et publié par Sirmond qui lui a donné le nom de *Praedestinatus* [4]. Le second a été intitulé par son auteur *Commonitorium*. On ignore qui a écrit le *Praedestinatus*. Quant à l'auteur du *Commonitorium*, il se présente à nous comme un homme retiré du monde et il signe *Peregrinus*. Mais Gennade a déchiré le voile de ce pseudonyme [5]. Le *Commonitorium*, le livre qui a formulé contre les nouveautés augustiniennes l'axiome : *quod ubique*, *quod semper*, *quod ab omnibus*, a été écrit par saint Vincent de Lérins [6].

1. *Ibid.*, 27, p. 674 : « ...Curabunt... ut divinum canonem secundum universalis Ecclesiae traditiones et juxta catholici dogmatis regulas interpretentur. » — Voir encore 2, p. 640 : « ... Necesse est... ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici sensus normam dirigatur. »

2. *Ibid.*, 2, p. 640.

3. *Ibid.*, 26, p. 674.

4. Comme l'auteur du *Praedestinatus* (qui, paraît-il, est Arnobe) affecte de ne pas attaquer saint Augustin lui-même mais des gens qui abusent de son nom, on a cru parfois à l'existence d'une secte prédestinatienne distincte de l'augustinisme. Ce sentiment est historiquement insoutenable. Voir la dissertation de Basnage dans *P. L.*, LVIII, 782. Voir aussi Tillemont, XVI, 19.

5. *De scriptor. eccl.*, 64.

6. La destination qu'on attribue ici au *Commonitorium* est admise par Noris, Noël Alexandre, les frères Ballerini, et par toute l'école critique. Elle ressort du reste, assez clairement des textes. Elle a néanmoins rencontré des adversaires. Baronius, Labbe, Papebrock et quelques historiens modernes n'ont pu se faire à l'idée qu'un saint comme Vincent de Lérins a écrit un livre pour combattre le docteur d'Hippone et que la célèbre maxime : *Quod ubique*, *quod semper* a

En présence de ce déchaînement, Prosper se mit courageusement à l'œuvre et composa une série de dissertations contre Cassien, contre Vincent, contre les Gaulois, en un mot contre tous les adversaires de la grâce [1]. Il s'attacha à mettre dans une nouvelle lumière les grands principes de l'augustinisme. Il montra que le libre arbitre de l'homme qui, avant la chute d'Adam, était capable de se porter au bien et d'y persévérer, n'avait plus ce pouvoir depuis le péché de notre père commun. Il déclara hautement que notre nature viciée ne pouvait faire fructifier aucune vertu parce qu'elle ne possédait le germe d'aucune. Il reconnut néanmoins qu'elle n'était pas complètement détruite, qu'elle conservait certains vestiges de ses prérogatives antérieures et il expliqua, ainsi les grands exemples que donnaient parfois les païens. Du reste, il observa qu'il ne fallait pas être dupe des apparences ; que les païens pouvaient exceller dans les arts, dans les sciences ; qu'ils pouvaient pratiquer la justice, la tempérance, la continence, en un mot mériter les éloges des autres hommes ; mais qu'ils ne possédaient aucune vraie vertu, que toutes leurs œuvres étaient souillées et que leur sagesse était diabolique [2]. En fidèle disciple de saint Augustin, il ajouta que la grâce rendait à notre libre arbitre le précieux pouvoir de se porter au bien dont il était privé par lui-même ; que Dieu, pour des raisons de

été primitivement une machine de guerre dirigée contre l'augustinisme. Voir Koch, *Die Auctorität des heil. Augustins*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1891, 124 et suiv.

1. On trouve ces écrits à la suite des œuvres de saint Augustin (*P. L.*, XLIV, 1793 et suiv.).

2. *Contra Collatorem*, 30, 36, 39, 41 : « Quis ambigat hanc sapientiam humano generi ad temporalis vitae utilitatem ex naturae a Deo conditae superesse reliquiis ? Si enim nec ad ista terrena ordinanda... vigeret ingenium, non vitiata esset, sed extincta natura... Manifestissime patet in impiorum animis nullam habitare virtutem, sed omnia opera eorum immunda esse atque polluta, habentium sapientiam non spiritalem sed animalem,.. non christianam sed diabolicam. »

lui seul connues, n'accordait pas cette grâce à tous ; et que le texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, devait être entendu d'une manière spéciale [1]. Il reconnut également que la persévérance dans le bien était l'objet d'un don particulier, lequel était donné à quelques-uns et refusé à d'autres [2]. Toutefois il rejeta avec horreur la doctrine de la prédestination au péché [3]. Il affirma que la prédestination divine s'appliquait uniquement et exclusivement au bien et par là même aux saints ; que Dieu prédestinait certains hommes à la foi et au ciel ; mais qu'il se bornait à prévoir le péché et l'infidélité. Ici l'ami de saint Augustin semblait se rapprocher de ses adversaires : au fond il ne leur faisait aucune concession. Partant du principe que le genre humain est une *massa perditionis*, il concluait en toute logique que, pour arracher à cette *massa* certains privilégiés, il fallait une intervention spéciale de Dieu, une préférence impliquant la résolution d'accorder des grâces libératrices ; mais que l'ensemble de la *massa* allait tout naturellement à l'enfer par la pente du mal, comme le fleuve s'en va naturellement vers la mer. Obligé d'agir pour sauver les élus, Dieu restait donc simple spectateur du sort réservé à la *massa perditionis* ; il *prédestinait* au bien, mais il se bornait à *prévoir* le mal. Sans rien abandonner de la doctrine augustinienne, Prosper en adoucit un peu les formules [4].

Comme on le pense bien, il n'oublia pas la lettre de Célestin. Il mit sous les yeux de ses adversaires l'éloge que le Pape avait fait du docteur d'Hippone, puis se dressant devant eux : « Est-il possible, s'écria-t-il, d'obscurcir un texte si clair ! On argue de ce que la lettre pontificale

1. Voir *Revue*, V (1900), p. 397.
2. *Responsiones ad capitula Gallorum*, 3 et 7.
3. *Ibid.*, 14 et 15.
4. On se rappelle que saint Augustin parle quelquefois de la prédestination à l'enfer.

ne mentionne pas expressément les derniers ouvrages d'Augustin et l'on conclut qu'elle approuve exclusivement les premiers..... Qu'on lise donc les livres à Marcellin, les lettres à Paulin de Nole, à Sixte, alors prêtre, aujourd'hui évêque de Rome, à saint Pinien, au comte Valérien, aux serviteurs du Christ Timase et Jacques..... Et si l'on retrouve dans tous ces écrits la doctrine enseignée par le grand évêque dans ses dernières années, qu'on renonce à restreindre la portée de l'éloge apostolique. Le Saint-Siège a approuvé, sans qu'il ait eu besoin de les lire, tous les livres qui ne diffèrent pas de ceux qu'il a recommandés après les avoir lus [1]. »

Les efforts de Prosper restèrent à peu près stériles et, quand le disciple de saint Augustin quitta une seconde fois la Provence pour aller se fixer à Rome (vers 440), les évêques du midi de la Gaule étaient, plus que jamais, attachés à Cassien. Il en fut ainsi pendant près de deux générations. En 475, trente évêques réunis à Arles condamnèrent le prêtre Lucidus, un des rares partisans de Prosper. Peu de temps après, un concile tenu à Lyon renouvela cette condamnation [2]. Parmi les évêques qui prirent part à ces deux assemblées, se trouvait Fauste, évêque de Riez, ancien abbé de Lérins, dont les vertus étaient l'objet de la vénération universelle et dont les paroles étaient écoutées comme des oracles. Fauste fut invité par l'archevêque d'Arles à réfuter l'erreur de Lucidus. Il se rendit à cette invitation et écrivit le *De gratia Dei et libero arbitrio* [3]. Ce livre est comme le développement de la XIIIe conférence de Cassien. L'auteur commence par proclamer, à l'encontre de Pélage, l'existence du péché originel et la nécessité de la grâce pour le salut. Après

1. *Liber contra Collat.*, XXI, 3, *P. L.*, XLIV, 1831.
2. Voir *Revue*, V (1900), p. 396.
3. *De Gratia et lib. arb.*, *P. L.*, LVIII, 783.

s'être ainsi séparé nettement du moine hérétique, il se tourne contre ceux qui prétendent que la grâce n'est pas offerte à tous et que le Sauveur n'est pas mort pour tous les hommes. Il montre que cette théorie enlève à la prière toute raison d'être, puisqu'elle suppose le sort de chaque homme irrévocablement fixé *a priori* par le décret de Dieu. Qu'on n'objecte pas, dit-il, que l'homme doit prier, parce qu'il ignore s'il appartient au groupe des élus ou à celui des réprouvés. Qu'importe que nous ignorions notre sort, s'il n'est pas en notre pouvoir de le déterminer [1] ! » Fauste enseigne alors que la prédestination a son fondement dans la prescience divine, que Dieu, dont la science est infinie, connaît d'avance l'usage que nous devons faire de notre libre arbitre, et que son décret est conditionné par cette connaissance. Il ne rejette pas la grâce, mais il la conçoit comme un secours qui aide la bonne volonté sans la créer, comme un secours offert et non imposé. Il croit donc que l'usage de la grâce est à la merci de notre volonté, que Dieu récompense en nous les bonnes dispositions, et que la foi est l'une de ces bonnes dispositions requises par l'auteur du salut. Dieu désire que nous parvenions tous au ciel et il nous offre les moyens nécessaires pour y parvenir. Mais il nous les offre seulement, c'est-à-dire qu'il nous laisse le soin de nous les approprier. Or la première condition requise pour mettre à profit la grâce offerte est la foi. Œuvre de notre libre arbitre, la foi précède la grâce, elle n'est pas une grâce [2]. Quant au libre arbitre, il n'est pas voué complètement au mal, il est capable de quelque bien, puisqu'il a le pouvoir d'acquérir la foi et de donner son consentement à la grâce qui lui est présentée. Fauste insiste sur ce

1. *Ibid.*, I, 4, p. 790.

2. *Ibid.*, I, 7, p. 793 : « Sola Deus fidei nostrae devotione contentus fuit, secundum illud apostoli : Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad justitiam... sicut enim ad Deum largitio remunerandi, ita

point. « Refuser, dit-il, à l'homme le pouvoir de se détourner du mal et de se porter au bien, c'est l'abaisser au rang de la bête. Voilà ce que fait de nous l'hérétique soi-disant défenseur de la grâce ! Si le libre arbitre a péri, si le péché du premier homme a fait disparaître le pouvoir d'aimer l'innocence, de pratiquer la justice, d'aimer la chasteté, pourquoi est-il écrit que nous devons apprendre la justice [1] ?... » Quand Fauste s'endormit dans le Seigneur, chargé d'années et de mérites, il ne comptait autour de lui que des admirateurs et des partisans. Il ne prévoyait pas de quel côté viendrait l'opposition.

ad hominem devotio respicit inquirendi. » — II, 8, p. 828 et 829 : « Cum venitur ad baptismum, prius accedentis voluntas inquiritur ut regenerantis gratia subsequatur... Unde obicitur incredulitas, nisi quia in promptu fuit credendi facultas? » — Fauste semble parfois tenir un langage différent et présente la foi comme une grâce. Il dit, par exemple (II, 5, p. 819) : « Quod credunt, gratiae largitas est » ; (II, 6, p. 824) : « Vides... mentem hominis sicut intellectu atque ratione, ita etiam fide a summo auctore dotatam. » Il parle aussi d'une *gratia praecedens* (*Ad Lucidum*, *P. L.*, LIII, 683). Ce ne sont que des apparences. La grâce prévenante, la grâce de la foi n'est, sous sa plume, qu'une grâce *extérieure* qui consiste dans les prédications, les bonnes lectures, les menaces, etc. Il dit (I, 17, p. 810) : « Quid est autem attrahere nisi praedicare, nisi scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, intentare metuenda, judicium comminare, praemium polliceri ? » — Aussi, dans l'endroit même où il explique comment Dieu attire l'âme, il ne craint pas de dire que l'homme tend à Dieu la main de la foi (I, 17, p. 814) : « Assistenti et vocanti Domino, famulus *manum fidei* qua attrahatur *extendit*. » — On a suivi ici le sentiment soutenu par Baronius, Suarez, Petau, Noris, les frères Ballerini, Noël Alexandre, Harnack, Koch. Il a été contredit par Stalting (*Acta sanctorum*, 27 septemb.) ; Sirmond (*Historia praedest.* dans *P. L.*, LIII, 673) ; Heller (*Fausti Rhegiensis in exponenda gratia Christi doctrina*) ; Malnory (*Saint Césaire d'Arles*, p. 149). Voir Koch, *Der anthropol. Lehrbegriff des B. Faustus von Riez*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1889, p. 287, 578 et suiv. Noter que Fauste prétend ne pas attaquer saint Augustin (II, 7, p. 827).

1. *Ibid.*, I, 8, p. 794.

Au commencement de l'année 519, des moines partis du fond de la Scythie arrivèrent à Constantinople. Ils se présentaient comme investis d'une mission providentielle et venaient combattre les hérésies auxquelles la christologie était en butte. Le salut, selon eux, était dans la formule : *Unus de Trinitate passus est in carne*. Quiconque l'admettait avait une foi pure de toute erreur; quiconque la rejetait était suspect de nestorianisme. Pendant que le gros de la troupe travaillait à Constantinople, quatre ou cinq d'entre eux se rendirent à Rome, pour y présenter la précieuse formule et sollicitèrent également l'approbation des évêques d'Afrique exilés en Sardaigne. Ce n'est pas ici le lieu de raconter après combien d'efforts persévérants les moines scythes menèrent à bien leur entreprise et firent accepter le *Unus de Trinitate passus est*. Notons seulement que leur attention n'était pas exclusivement concentrée sur le problème christologique. Ils avaient lu les écrits provoqués par la controverse semipélagienne et avaient pris nettement parti pour saint Augustin. Ils savaient sans doute que Rome s'était prononcée en faveur de l'évêque d'Hippone et que les évêques d'Afrique épousaient les sentiments du docteur qui était la gloire de leur patrie. Et l'on peut conjecturer sans invraisemblance qu'en affichant des idées augustiniennes, ils espéraient grouper plus de sympathies autour de la formule christologique qui leur tenait tant à cœur. Quoi qu'il en soit, en même temps qu'ils prêchaient le *Unus de Trinitate*, ils dénoncèrent les livres de l'évêque de Riez. « Pénétrés de la doctrine des Pères, dit le diacre Pierre dans sa lettre aux exilés de Sardaigne, nous condamnons Pélage, Célestius, Julien d'Eclane ainsi que leurs partisans. Nous condamnons surtout les livres de l'évêque gaulois Fauste, ancien moine de Lérins, parce qu'ils sont opposés à la doctrine de la prédestination et que, contrairement à l'enseignement des Pères confirmé

par l'Apôtre, ils mettent la grâce à la merci du travail humain [1]. »

Le pape Hormisdas — c'était lui qui, à cette époque, occupait le siège de saint Pierre — ne goûtait guère les moines scythes, qu'il regardait comme des esprits brouillons. Cependant il leur donna raison sur la question relative à Fauste. Il déclara que les livres de l'évêque de Riez n'étaient pas reçus dans l'Église romaine et que, pour avoir l'expression de la foi catholique, il fallait lire saint Augustin, notamment les traités du *De praedestinatione sanctorum* et du *De dono perseverantiae* [2]. Les évêques exilés en Sardaigne accueillirent au contraire avec une bienveillance marquée les apôtres de l'*Unus de Trinitate*. L'un d'eux, Fulgence, les félicita vivement de leurs sentiments au sujet de la grâce et, pour affermir sans doute leur conviction, il composa à leur intention le *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*, où la théologie augustinienne était exposée dans toute sa pureté. On y lit que le libre arbitre a survécu au péché originel, mais qu'il a besoin d'être élevé et fortifié par la grâce pour être capable de faire le bien [3]; que le secours nécessaire pour faire le bien est accordé à la prière, mais que la prière elle-même est l'effet de la grâce [4]; qu'on est sauvé dès lors qu'on veut l'être, mais que, pour avoir ce désir, il faut être prévenu par l'action divine [5]; que Dieu ne veut pas sauver

1. Parmi les œuvres de Fulgence, *Ep.* XVI, 28 (*P. L.*, LXV, 431).

2. Voir sa *Lettre à Possessor* à la suite des œuvres de saint Augustin (*P. L.*, XLIV, 1777).

3. *De veritate praed.*, II, 4, 8 (*P. L.*, LXV, 629, 631) : « ... A quo (Deo) nisi voluntas mutetur ut bona sit, aut semper appetit malum, aut nunquam bene appetit bonum, ac ne dum in rebus bonis rectum ordinem non tenet, Deo... nullatenus placet. »

4. *Ibid.*, II, 6, p. 630 : « ... Quod (auxilium) tamen non possumus poscere nisi Deus in nobis operetur velle et perficere. »

5. *Ibid.*, III, 23, p. 663 : « Qui volunt salvantur et qui nolunt non salvantur; sed illi qui salvi fiunt tunc salvari volunt quando divina gratia praeveniuntur ut velint; immo tunc salvari volunt quando ipsum velle dono divinae largitatis accipiunt. »

tous les hommes et que le texte de saint Paul qui semble dire le contraire doit être entendu dans un sens particulariste [1]; qu'il serait puéril d'attribuer la privation du salut à l'endurcissement du pécheur, attendu que cet endurcissement vient précisément de ce que la grâce n'est pas accordée [2]. Le vénérable évêque de Ruspe proclame néanmoins que Dieu ne prédestine personne au péché [3]; que les pécheurs sont damnés par suite de leurs mauvais mérites. Il ajoute, ce qui éclaire sa pensée, que le *malum meritum*, sur lequel est fondée la damnation, est le péché originel auquel viennent s'ajouter, dans les adultes, les péchés actuels commis par le libre arbitre voué au mal [4]. Dieu ne nous rend pas mauvais, il nous trouve tels dès le premier instant de notre existence. Pour que nous soyons damnés, il n'a donc pas besoin de nous prédestiner au péché; il lui suffit de nous abandonner à notre corruption et de nous refuser une grâce qu'il ne doit à personne. Mais pourquoi Dieu, qui accorde sa grâce à quelques-uns, la refuse-t-il à d'autres? Pourquoi l'accorde-t-il à celui-ci plutôt qu'à celui-là? Là est le mystère pour Fulgence comme pour son maître Augustin, là est l'énigme impénétrable [5]!

Laissons provisoirement les semipélagiens aux prises avec les augustiniens et tournons nous vers Rome. Nous savons déjà de quel côté allèrent les sympathies du Siège

1. Voir *Revue*, V (1900), p. 397.

2. *Ibid.*, III, 23, p. 663 : « Quam tamen duritiam homo non habebit cum eam Deus auferre voluerit. »

3. *Ibid.*, III, 8, p. 656 : « nec tamen praedestinavit ad facienda peccata. »

4. *Ibid.*, I, 7 et 13, p. 606, 609 : « Primus homo transmisit in omnes homines peccati sui merita. »

5. *Ibid.*, I, 18, 24 et 28, p. 612, 615, 617. Ici, Fulgence nous met sous les yeux les petits enfants. Les uns, nés de parents vertueux, sont enlevés avant qu'on ait le temps de les faire baptiser; les autres nés dans le crime, ne meurent qu'après avoir reçu le baptême.

apostolique. Ne venons-nous pas d'entendre Hormisdas déclarer que l'expression de la foi catholique se trouvait dans le *De praedestinatione sanctorum* et dans le *De dono perseverantiae*? N'avons-nous pas entendu, près d'un siècle auparavant, Célestin ranger l'évêque d'Hippone parmi les maîtres les plus recommandables, et assurer qu'aucun soupçon n'avait jamais plané sur sa doctrine? Les papes prirent donc hautement la défense de saint Augustin contre les attaques de l'école marseillaise. Et ils ne s'en tinrent pas à de vagues généralités. Ils enseignèrent nettement que le libre arbitre ne peut rien dans l'ordre du salut sans le secours de Dieu, qu'il doit être *prévenu* par la grâce et que la foi est un don qui nous vient d'en haut. C'est ce que l'on peut voir dans les chapitres qui terminent la lettre de Célestin aux évêques des Gaules. Ces chapitres, on est unanime aujourd'hui à le reconnaître, ne sont pas l'œuvre du pape. De qui viennent-ils? Plusieurs, à la suite de Noris, ont pensé à Prosper; d'autres, avec Quesnel, au diacre Léon, le futur pape de ce nom. Ce qui est certain, c'est que ce supplément a été composé à Rome vers 440 et qu'il reflète exactement la doctrine romaine [1]. Or que dit-il? Que tous nos mérites sont prévenus par la grâce et que la bonne volonté doit non seulement ses progrès mais son origine à Dieu [2]. D'ailleurs l'auteur du *De vocatione gentium* qui, lui aussi, était un romain du milieu du ve siècle, nous parle de la corruption humaine comme Augustin [3]. Et le pape saint Léon ne craint pas de dire,

1. A partir du n. 4 (*P. L.*, L, 531). Voir à ce sujet la dissertation de Coustant dans *P. L.*, L, 521.

2. *Ibid.*, 12 et 14 : « ... Non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. »

3. *De vocatione gentium*, I, 2 et 3 (*P. L.*, 1075-1078) : « ... Quae (animalis voluntas) priusquam spiritu Dei agatur, etiamsi supra sensualem motum sese attollere potest, tamen sine summi amoris participatione in terrenis occiduisque versatur... etiamsi (voluntas

à la suite du docteur d'Hippone, que la bonne volonté est un don de Dieu [1].

L'Église romaine donnait donc son approbation à la doctrine augustinienne. Mais dans quelle mesure? Revenons aux chapitres qui terminent la lettre de Célestin. Voici ce qu'on y lit : « Quant aux problèmes profonds et difficiles, abordés par ceux qui ont combattu l'hérésie, nous ne les méprisons pas, mais nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de nous y engager. Pour être en règle avec le dogme de la grâce, il suffit, croyons-nous, d'accepter les articles qui viennent d'être mentionnés et qui sont revêtus de l'autorité du siège apostolique [2]... » Cette note a une importance capitale. Elle nous apprend que Rome, tout en patronnant saint Augustin, ne le suivait pas jusqu'au bout, que son approbation n'était pas sans limites et que telle solution présentée par le docteur d'Hippone ne lui paraissait pas suffisamment établie. Sur quels points portaient les réserves du siège apostolique? Évidemment sur ceux qui ne sont point mentionnés dans les écrits partis de Rome. Or, qu'on lise le supplément à la lettre de Célestin, ou le *De vocatione gentium*, ou les œuvres de saint Léon, ou la lettre d'Hormisdas à Possessor, on n'y trouve ni la doctrine de la prédestination *a priori*, ni celle de l'élection restreinte [3]. On doit donc conclure

animalis) in bonis moribus agat, male adhuc vivit si non in Dei gloriam vivit... Sine cultu enim veri Dei, etiam quod virtus videtur esse, peccatum est. »

1. *Ep. ad aquileiens. episcop.*, 3, à la suite des œuvres de saint Augustin, *P. L.*, XLIV, 1762 : « Quae utique nisi gratis detur non est gratia... omnia itaque bonorum operum donatio divina praeparatio est. » *Serm.* XIII (*P. L.*, LIV, 172) XCIII, 1 p. 456.

2. N. 15 : « Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere. »

3. Noter aussi que saint Léon se borne à présenter les œuvres des infidèles comme inutiles et vaines (*Serm.* XLVI, 1, *P. L.*, LIV, 292) : (Pour bien se préparer par le jeûne, il ne faut pas avoir le cœur

que la théologie romaine s'en tenait à la grâce prévenante et adjuvante, et renonçait à aller plus loin ; qu'elle adoptait l'augustinisme, mais après l'avoir préalablement élagué, débarrassé de ses spéculations les plus abstruses.

Pendant tout le ve siècle, et même au commencement du vi^e^, rien ne faisait prévoir que cet augustinisme modéré serait adopté par les compatriotes de Cassien. Le pape Célestin n'avait retiré aucun résultat de sa lettre aux évêques des Gaules, ses successeurs avaient évité d'intervenir dans la querelle semipélagienne. Du reste, qu'auraient-ils obtenu ? Leur grand moyen de gouvernement consistait, depuis quelque temps, à s'attacher, par des privilèges ecclésiastiques, les évêques des métropoles civiles les plus importantes. Ceux-ci avaient, en raison de leurs rapports avec le pouvoir impérial, une influence qui les mettait en mesure de rendre ou de refuser de précieux services à leurs collègues des cités inférieures et qui, par la force des choses, leur donnait sur ces derniers une autorité considérable. Gagnés au siège apostolique, au moyen des concessions et des faveurs, les métropolitains lui assuraient la soumission des évêques de leur province ou de leur préfecture et, grâce à eux, Rome atteignait toutes les églises. Dans les Gaules, le pape Zosime avait cherché à s'appuyer sur l'évêque d'Arles, dont le siège était devenu la résidence du préfet du prétoire. Il l'avait fait son vicaire et lui avait donné des pouvoirs sur tout l'épiscopat de la Gaule méridionale. Malheureusement le nouveau vicaire apostolique, Patrocle, était fort peu recommandable. De divers côtés, de violentes protestations s'étaient

souillé par l'infidélité) : « dicente enim apostolo : omne quod non est ex fide peccatum est, inutilia erunt et vana eorum jejunia quos illusionibus suis mendacii pater decipit. » — (*Serm.* XLV, 3, p. 290) : « Quod non ex fidei procedit fonte, ad praemia aeterna non pervenit. » — Toutefois on trouve la note augustinienne dans le *Serm.* LXXIX, 2, p. 419.

fait entendre; Zosime, pour ne pas se déjuger, était allé jusqu'à déposer l'évêque de Marseille, Procule; bref, au lieu de l'ordre et de la paix, il avait introduit dans les églises des Gaules le trouble et le désordre. De plus, trente ans plus tard, le pape saint Léon, ne comprenant rien au plan de Zosime et offusqué par les prétendus empiètements de saint Hilaire d'Arles, lui avait enlevé, non sans l'accabler de reproches peu justifiés, toutes ses prérogatives, même celles de simple métropolitain. Du même coup, il avait humilié et indisposé contre Rome un siège dont l'influence auprès du pouvoir civil grandissait de jour en jour [1]. Son successeur, le pape Hilaire, se rendant mieux compte de ses véritables intérêts, était revenu aux vues de Zosime et avait fait de l'évêque d'Arles, Léonce, son vicaire apostolique dans les Gaules. Mais celui-ci, comme s'il gardait encore rancune de la mesure du pape saint Léon, n'avait usé de son droit primatial que pour condamner l'augustinien Lucidus (475). D'ailleurs, quelques années après la concession faite par le pape Hilaire, l'invasion barbare avait disloqué l'édifice impérial, brisé les cadres de l'administration romaine et bouleversé les rapports qui reliaient entre elles les cités. Sans doute, le pape saint Léon s'était fait reconnaître par Valentinien III le droit de contraindre les évêques à comparaître devant son tribunal. Mais cette mesure, applicable à un évêque en particulier, ne l'était plus quand il s'agissait de ramener à l'obéissance, l'épiscopat de plusieurs provinces. D'ailleurs le décret de Valentinien était tombé avec l'empire d'Occident; les évêques soumis à la domination des Burgondes ou à celle des Wisigoths, n'avaient plus à craindre d'être traînés de force à Rome comme ils l'eussent

1. Voir Schmitz, *Der Vicariat von Arles*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1891, p. 157. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 32 et suiv.; Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, p. 39 et suiv.; Tillemont, X, p. 83 et suiv.

été sous le régime impérial. Dans ces conditions, le siège apostolique était impuissant à déraciner la doctrine semi-pélagienne. Mais, au commencement du VIe siècle, il rencontra un auxiliaire résolu et énergique dans saint Césaire d'Arles.

Ancien moine de Lérins, Césaire avait puisé dans cette célèbre abbaye une vie religieuse intense. Devenu évêque d'Arles, son premier soin fut d'infuser à son peuple les vertus chrétiennes les plus essentielles. Dans ce but, il prononça ces sermons admirables de simplicité et d'à-propos qui nous sont parvenus. Il ne négligea pas non plus ses prêtres ; il s'efforça surtout de développer en eux l'esprit de prière et, pour arriver à ce résultat, il les réunit chaque jour autour de lui pour la célébration des heures liturgiques. Mais bientôt ses regards allèrent plus loin. Au delà de son diocèse, il vit un clergé vivant dans l'indolence et sans aucun souci de la discipline ecclésiastique. L'évêque d'Arles se rappela alors que tels de ces prédécesseurs avaient eu la haute main sur tous les diocèses de la Gaule méridionale, et, cette suprématie qu'un Patrocle avait fait servir à son ambition, Césaire désira la posséder pour faire fleurir la religion. Mais à quel titre la revendiquer et comment l'exercer ? Arles n'était plus, comme au temps de l'empire, le siège du préfet du prétoire ; elle venait de tomber au pouvoir de Théodoric. De plus, les villes qui autrefois gravitaient autour d'elle appartenaient aux Burgondes ; Césaire ne se laissa pas décourager. Il se dit qu'avec l'appui de Rome il arriverait à rétablir la discipline dans le clergé de la Gaule. Il se tourna donc vers le pape et s'offrit à être son vicaire dans les pays transalpins. Le pape Symmaque déféra à ses désirs et, en signe d'investiture, lui remit le *pallium* [1] (513).

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer les résultats qu'obtint

1. Malnory, *loc. cit.*, 28, 32, 167, 204.

l'évêque d'Arles. Ce qui nous intéresse, ce sont ses sentitiments intimes. Césaire s'acquitta de la mission qu'il avait ambitionnée avec une parfaite droiture et une conscience irréprochable. Vicaire du siège apostolique, il n'eut d'autre préoccupation que de faire pénétrer dans la Gaule méridionale la discipline et la foi romaines. Il régla son action et sa pensée sur Rome : il fut essentiellement romain. Dès lors, son attitude dans la question de la grâce s'explique d'elle-même. Huit années environ s'étaient écoulées depuis que Symmaque lui avait remis l'insigne du *pallium*, quand parut la lettre d'Hormisdas relative aux moines scythes et à Fauste de Riez. Césaire comprit immédiatement le devoir qui s'imposait à lui. Il avait reçu à Lérins une éducation semipélagienne ; ses prédécesseurs, depuis Honorat dénoncé par Prosper jusqu'à Léonce, avaient protégé et favorisé la doctrine de Cassien. Brisant avec son éducation et avec ses prédécesseurs, le vicaire du siège apostolique se fit le docteur de la grâce prévenante et recueillit dans un livre les textes des Pères qui l'établissaient [1]. Son entreprise ne fut pas sans soulever certaines protestations. Les évêques du pays des Burgondes, réunis à Valence, prirent la défense de Fauste et proclamèrent que la foi précédait la grâce [2]. Mais ils avaient compté sans l'énergie de l'évêque d'Arles. Césaire demanda immédiatement des ordres à Rome. Le pape Félix IV lui envoya une liste de définitions dogmatiques, suivie elle-même d'une série de proposition extraites tantôt de Prosper, tantôt de saint Augustin [3]. Césaire fit un choix sur ces deux listes, retint huit définitions et dix-sept pro-

1. Ce livre, mentionné par l'interpolateur de Gennade (*De script. eccl.*, 80) ne nous est pas parvenu. Les Bollandistes en nient à tort l'existence. Voir *P. L.*, LXVII, 1253.

2. Souvent le concile de Valence est placé après celui d'Orange. On voit ici Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. fr., III, 343.

3. Voir l'en-tête des canons : « Pauca capitula ab apostolica sede nobis transmissa. »

positions ; puis, profitant d'une cérémonie qui l'appelait à Orange, il convoqua dans cette ville les évêques de sa province. Quatorze répondirent à son appel. Tout était prêt : ils n'eurent qu'à donner leur signature. Quelques laïques qui étaient présents furent invités également à signer [1]. Venues de Rome, les propositions promulguées par le concile d'Orange devaient nécessairement être l'expression exacte de la théologie romaine. Elles se bornaient en effet à mettre la foi sous la dépendance de la grâce, sans aborder le problème de l'élection divine. Cependant, pour écarter tous les soupçons et pour bien montrer qu'il n'enseignait rien en son nom propre, l'évêque d'Arles eut soin de demander au pape une lettre de confirmation. La lettre vint aussi élogieuse qu'il pouvait la désirer [2]. Aussi Césaire put mettre en tête des nouvelles définitions la note suivante : « Ceci est le concile d'Orange confirmé par l'autorité du saint pape Boniface. Quiconque, par conséquent, a sur la grâce et sur le libre arbitre une autre doctrine que celle qui est enseignée ici, doit savoir qu'il est en opposition avec le siège apostolique et avec l'Église universelle [3] ».

Rennes.

J. TURMEL.

1. Voir à la suite des œuvres de saint Augustin, *P. L.*, XLIV, 1785.
2. *P. L.*, XLIV, 1790.
3. Malnory, p. 154.

L'INTRIGUE ROMAINE
DE LA COMPAGNIE DU SAINT-SACREMENT

II

LA MISSION DE BRISACIER A ROME

M. de Brisacier s'était joint aux ecclésiastiques qui, en 1657, se rendirent à Rome avec MM. de Meur et Miliand pour solliciter l'envoi, en Asie, de vicaires apostoliques chargés d'y organiser les missions chrétiennes [1]. Nul doute qu'avant son départ il ne se soit concerté avec M. Du Plessis pour réaliser dans la ville éternelle, un dessein plus secret. Dès la fin de juin, il avait sondé le terrain, et s'étant convaincu de la possibilité de fonder à Rome une compagnie du Saint-Sacrement, dans le feu de ce projet, il écrivit coup sur coup, le 30 juin et le 7 juillet, à M. Du Plessis, pour solliciter l'appui des « Amis » de Paris et la communication des règlements.

La demande de Brisacier venait tout à point et comme par hasard appuyer une proposition de M. de Bagni, ingénieusement provoquée par M. Du Plessis. Celui-ci avait profité de l'élévation de l'ancien nonce au cardinalat pour se rappeler à son souvenir. Laissons-le conter ingénument ses petits artifices :

« Ung autre ordre de la mesme Providence qui est qu'ayant cy-devant escrit à Monseigneur le cardinal de Bagny une despesche assez exacte où je luy rendois

1. A. Launay, *Histoire générale de la Société des Missions étrangères*, t. I, p. 25.

compte de tous les employs de la charité où nos amys s'appliquent, sans neantmoins parler de Compagnie, il eust la bonté d'en parler à Sa Sainteté, d'autant plus que je luy demandois la bénédiction de Sa Sainteté pour agir avec plus de grâce dans les mêmes employs, Elle désira en estre plus particulièrement instruite, fist traduire la lettre en italien, l'aggréa, la fist lire dans la Congrégation de la Propagande de la foy, voulut estre informée par Monseigneur le Nonce de celuy qui l'avoit escrite et aggréa sa relation ; m'a fait tesmoigner depuis deux jours [1] par Monseigneur le Nonce qu'elle aggréoit tous mes petits employs et me donnoit sa paternelle bénédiction pour y agir et en tout ce que j'aurois besoing pour le service de Dieu et de l'Église que je pourrois m'adresser à Elle par Monseigneur le Nonce ; c'est ce qui m'a donné jour à Luy faire mes très respectueux remerciemens, et à Monseigneur le Cardinal de Bagny, et par là prendre occasion de Luy parler de la Compagnie en la manière que vous verrez et joindre mes petits pensers aux vostres par la créance que Sa Sainteté a desja conceue de moy quoyque très indigne, sur ceste ancienne despesche et sur la relation de Monseigneur de Bagny et de Monseigneur le Nonce [2]. »

Du Plessis soumit la demande de Brisacier à la Compagnie dans l'assemblée du 31 juillet 1657. Elle y souleva un grand orage. On vit du premier coup l'importance de la proposition, les suites dangereuses qu'elle pouvait avoir et les difficultés de l'exécution. Au dire des prudents — et qui ne l'était pas dans la Compagnie si soigneusement triée ? — Brisacier s'était trop avancé. C'était absolument faire connaître les « Amis » et ruiner ce qui était si bien établi par Dieu. Quel danger de communiquer « avec des

1. Voilà les deux négociations simultanées, l'une officielle, l'autre secrète.

2. *Arch. des M. E.*, vol. 114, p. 338 et 339.

personnes si éloignées, différentes de nation, d'esprit et de voie ! » La politique, la curiosité provoqueraient des indiscrétions ; les nonces seraient informés, et avec eux fatalement les pouvoirs civils dont la jalousie serait éveillée.

Du Plessis sut vaincre toutes les objections en montrant un dessein de la Providence dans les propositions simultanées de Bagni et de Brisacier. La Compagnie lui accorda la permission d'agir, toutefois en son propre nom à lui et sous sa responsabilité personnelle, « comme ung enfant perdu que l'on envoye à la brèche. » Mais c'était là le procédé ordinaire de la Compagnie. « Comme la Compagnie n'agit point de son chef ni avec autorité, ni comme corps, mais seulement par ses membres, ... elle garde toujours son secret qui est son particulier caractère [1]. » Pour sauver son secret, elle entourait son consentement de toutes sortes de réserves, mais elle le donnait pourtant et Du Plessis s'appliqua à suivre « les sentiments des chers amis. »

Il annonce cette décision dès le lendemain dans une première lettre assez laconique. Le jour suivant, 2 août, il écrit de nouveau et longuement à Brisacier pour lui faire connaître les sentiments de la Compagnie, lui annoncer l'envoi des mémoires et instructions nécessaires et lui donner d'utiles conseils sur le choix et la formation des sujets de la Compagnie romaine, sur les rapports à établir entre cette Compagnie et celle de Paris, sur la manière enfin de traiter l'affaire avec le Cardinal de Bagni et avec le Pape. Pour gagner le Souverain Pontife, il fallait surtout lui montrer quel puissant auxiliaire des entreprises apostoliques, il pouvait se créer dans la Compagnie qui venait si généreusement en aide au projet de Missions en Asie. Brisacier pourra « user à liberté » et

1. *Annales*, p. 197.

parler à découvert de ces bonnes œuvres, parce qu' « elles n'ont rien de commun avec l'autre affaire [1]. »

Quant au secret, voici les motifs qu'il devra mettre en avant pour le faire accepter à Rome où l'on aura « plus de peine » à le comprendre.

« La Compagnie est mixte et plus séculière qu'ecclésiastique. — Elle secourt les œuvres de toutes natures où les séculiers sont plus propres à cause de leur condition et de leur expérience. — Les évêques l'ont ainsi agréée. — Dieu a donné bénédiction à cet usage. — Le cardinal de Bagni s'y est soumis avec joie. — Les évêques ne laissent d'en être les chefs, y ont la première place et disent les premiers leur avis. — Eux-mêmes sont dans le conseil du roi et dans la Sorbonne présidés par Monsieur le Chancelier et le doyen [2]. »

Du Plessis ajoutait pourtant à propos de Bagni : « Vous remarquerez qu'il n'en a jamais conceu l'esprit de secret et qu'il croyoit bien faire en la manifestant par ses éloges, dont il le fault entièrement détromper [3]. » Singulier aveu de la dissimulation dont on avait usé pour capter le bienveillant et inconscient concours du cardinal !

Le 7 août, nouvelle lettre de Du Plessis, après une nouvelle réunion de la Compagnie où les confrères avaient senti leurs craintes se réveiller plus vives que jamais.

« L'on appréhende que, quand vous aurez présenté les règlements à Sa Sainteté, elle les fasse examiner dans quelque congrégation ou par les cardinaux... L'on dit que Monseigneur le Cardinal Patron, chez lequel vous êtes, ne manquera pas d'en écrire aux ordres et que la chose sera sue six semaines après... ; que Sa Sainteté con-

1. *Arch. des M. E.*, vol. 114, p. 325.
2. *Ibid.*, p. 327.
3. *Ibid.*, p. 340.

sidérera la chose comme une confrérie ; que tout est perdu ; que c'est la plus grande tentation qui soit jamais arrivée [1]... »

Aussi redoublement de précautions. Il faut présenter le projet d'une Compagnie comme une idée générale, sans rien révéler de ce qui existe déjà ; on traduit les règlements en latin pour leur ôter la couleur française ; Brisacier brûlera les écrits de Du Plessis après en avoir fait les extraits nécessaires.

Hélas ! ce secret si soigneusement gardé devait soulever une première difficulté : M. de Bagni ne voulut sans doute pas admettre les explications que lui en donna Brisacier. Du moins Du Plessis cessa dès lors de faire appel à sa bienveillance et lui-même semble avoir cessé tout rapport avec la Compagnie, tandis qu'il continuait d'être en relations suivies et très affectueuses avec Vincent de Paul [2] dont les dispositions et les œuvres étaient fort différentes [3].

Privé de cet appui, comment Brisacier aurait-il pu continuer son entreprise ? Il ne pouvait faire appel au cardinal protecteur Renaud d'Este, pour la double raison que celui-ci était en conflit personnel avec le pape [4] et en

1. *Arch. des M. E.*, vol. 144, p. 349.

2. Voir *La vie et les écrits de saint Vincent de Paul*, Paris, Dumoulin, 1891 ; t. I, p. 363, II, 89 ; VI, 463.

3. Il serait hors de propos de citer ici tous les points sur lesquels Vincent de Paul montre dans ses lettres des dispositions contraires à l'esprit de la Compagnie ; mais il est naturel de rapprocher de l'intrigue romaine ces lignes d'une lettre à M. Delville à Arras, t. VI, p. 685 : « Notre maxime est de ne nous établir pas en un lieu, que nous n'y soyons appelés par ceux en qui réside le pouvoir, ce que nous avons observé jusqu'à présent. »

4. La maison d'Este contestait au pape la possession des vallées de Comacchio, dépendantes de l'État de Ferrare et qui avaient fait retour au Saint-Siège avec ce duché, en 1597, après la mort d'Alfonse II. Ch. Gérin, dans la *Revue des Questions historiques*, 1er octobre 1884, p. 44.

faveur près de Mazarin, l'ennemi mortel de la Compagnie. Celle-ci, du reste, prescrivait à son envoyé d'attendre que Sa Sainteté lui parlât elle-même [1] : or Alexandre VII ne connaissait que l'affaire des missions en Extrême-Orient ; il ne pouvait parler de la Compagnie qu'il ignorait. Brisacier laissa le pape arranger la question du Tonquin avec M. Pallu [2] et revint à Paris.

Cependant l'intrigue romaine ne devait pas rester longtemps en suspens. On allait être obligé de la reprendre pour essayer d'échapper à l'hostilité de Mazarin.

Depuis le commencement de son ministère et surtout depuis sa rentrée à Paris en 1653, Mazarin poursuivait les dévots de ses soupçons. Trop fin pour n'être pas méfiant de tout ce qui recherche le mystère, trop sensé pour ne pas juger incompatible avec l'ordre social toute société secrète quelle qu'elle soit, il n'avait pas eu le temps d'oublier la Fronde et le danger des coteries. De fait, il se heurtait de tous côtés à l'opposition et aux menées d'un pouvoir occulte qu'il sentait en crédit auprès de la reine [3]. Il chercha à en découvrir l'organisation. La Compagnie avait beau multiplier les précautions pour garder son secret, il était bien difficile qu'avec ses réunions si fréquentes et ses correspondances si multipliées elle échappât longtemps à la police.

Du reste la défiance du Ministère à l'égard de toutes les intrigues clandestines des dévots était encore avivée par

1. *Arch. des M. E.*, vol. 114, p. 350.

2. « Dieu soit loué, Monsieur, de ce que ces Messieurs du Tonquin sont venus à bout de leur affaire et de ce que vous avez reçu chez vous M. Pallu pendant l'absence des autres ; en quoi vous m'avez fait un très grand plaisir, comme aussi de destiner l'une des bandes de missionnaires que vous allez envoyer en mission, pour le diocèse de Monseigneur le cardinal de Bagny qui l'a désiré et à qui nous avons tant d'obligations. » Lettre à M. Jolly, supérieur à Rome des prêtres de la Mission, 9 novembre 1657 ; *op. cit.*, t. VI, page 658.

3. Allier, p. 339 à 347.

l'agitation janséniste. Le Jansénisme n'était plus un objet de controverse entre théologiens. Les *Provinciales* (1656) avaient porté la querelle devant le public tout entier. L'*Apologie pour les Casuistes*, du P. Pirot, jésuite (1657), les *Factums* pour les curés de Paris [1] (1658), la traduction des *Provinciales*, qui popularisait les *Petites Lettres* dans toute l'Europe (1658), tous les pamphlets, tous les conciliabules de Port-Royal et de ses adversaires avaient irrité les passions, et Mazarin ne manquait pas de motifs pour craindre que le royaume ne fût troublé de nouveau par les querelles religieuses. Il voulait parer à ce danger, en dispersant les foyers d'agitation qu'il avait enfin découverts. Il plaçait au premier rang de ces coteries fâcheuses la Compagnie du Saint-Sacrement. « Sa correspondance avec Colbert de 1658 à 1660, dit Raoul Allier [2], revient sans cesse sur la cabale des dévots. » Mais pour frapper des protégés d'Anne d'Autriche, il fallait au Ministre une autorité toute puissante et une raison d'État. Les événements lui donnaient l'un et l'autre vers 1659.

A ce moment, Mazarin avait assuré à la France l'alliance de l'Angleterre (1657), il avait établi par la « Ligue du Rhin » (14 août 1658) son quasi-protectorat sur une partie de l'Allemagne, et, par le traité des Pyrénées (7 novembre 1658), complété l'œuvre de Richelieu, pacifié et agrandi le royaume. Ces succès diplomatiques lui donnèrent plus d'autorité qu'il n'en fallait pour exécuter bientôt ce qu'il appellera lui-même « un grand coup d'État [3]. »

D'ailleurs la Compagnie du Saint-Sacrement voyait se

1. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 346.
2. Raoul Allier, p. 346.
3. « Du 26e de septembre (1660) jour de dimanche. J'appris que le Cardinal Mazarin avoit dit à la princesse de Conti, sa nièce, qu'il avoit fait un grand coup d'État, d'avoir rompu les assemblées de la Compagnie du Saint-Sacrement ; que la Ligue avoit eu de moindres commencements et qu'il ne seroit pas digne de son ministère s'il n'avoit détruit toutes ces cabales des dévots. » *Annales*, p. 263.

multiplier les accidents qui, en dévoilant son mystère, allaient précipiter sa ruine. Une séquestration arbitraire aux « Pénitentes », ordonnée par le prince de Conti, gouverneur du Languedoc, avait provoqué un arrêt du Parlement de Bordeaux (12 juillet 1658) dont les sévérités retombaient sur la Compagnie, et qui fut le commencement, dit d'Argenson, « de la persécution que l'on suscita contre les principales Compagnies du royaume. » Enfin ce furent surtout les scandales des dévots à Caen et à Argentan, et les révélations de l'abbé Dufour sur l'Ermitage de Caen, qui mirent la Compagnie en péril [1].

Du Plessis, toujours Supérieur, jugea qu'il était plus nécessaire que jamais de se tourner vers Rome, où le pape se souviendrait peut-être d'avoir été combattu au conclave par Mazarin [2]. Sa diplomatie ingénieuse trouva moyen de renvoyer en Italie le négociateur de 1657 et cette fois avec une mission du roi. Louis XIV était tombé malade à Calais en 1658 et la reine avait, pour obtenir sa guérison, fait un vœu à Notre-Dame de Lorette. En 1659, M. de Brisacier, aumônier de la cour, « fut envoyé à Rome pour les affaires du roi et chargé par la reine Anne d'Autriche d'accomplir un vœu que cette princesse avait fait à Notre-Dame de Lorette pendant la maladie du roi, y faisant, au nom de Sa Majesté, la fondation d'un office solennel, tous les ans, dans cette église, le jour de saint Louis [3]. »

La fête de saint Louis a lieu le 25 août. Après s'être acquitté de sa royale mission à Lorette, Brisacier revint à Rome d'où il adressa, le 1er septembre, à Du Plessis, une lettre où il lui annonçait, avec de bonnes nouvelles, la

1. Raoul Allier, chap. xvii, p. 347 à 357. — *Annales*, p. 206.
2. Raoul Allier, p. 184, note.
3. *Histoire manuscrite de la Visitation de Blois*, t. II, p. 419; citée par A. Rebsomen, dans les *Mémoires de la Société des sciences et lettres de Loir-et-Cher*, 30 juin 1902.

réception d'une première dépêche que nous n'avons plus. Du Plessis, pendant « les vacations » du Parlement, était retenu par ses « obligations domestiques » dans sa terre de Montbard ; mais il n'y négligeait pas les affaires de la Compagnie, surtout l'affaire de Rome qui lui paraissait « de si grande prefférence, qu'il faut tout quitter pour y concourir ». Il répondit le 1er octobre 1659 rappelant l'envoi de deux autres dépêches accompagnées « d'éclaircissements, mémoires et instructions ». Ces instructions recommandaient plus que jamais la prudence. La Compagnie s'effaçait aussi complètement que possible ; Du Plessis et Brisacier devaient présenter l'entreprise comme leur affaire toute personnelle. Ils s'y encourageaient l'un l'autre par des considérations mystiques où Brisacier faisait intervenir on ne sait quelles prophéties un peu suspectes à Du Plessis.

Le premier soin que Brisacier devait prendre était de recruter des sujets. Il en trouverait sans doute parmi les prélats qui consentiraient à s'unir à des ecclésiastiques d'ordre inférieur formés soit par les Pères de la Mission, soit par les confréries de Saint-Philippe de Néri et du Père Caraffa.

La grande difficulté était toujours de faire approuver du Saint-Père le principe du secret. « En tout cas, écrivait Du Plessis, vous avez au moins vos issues, car, comme les règlemens, en la manière qu'ils sont, ne portent auchune désignation, si Sa Sainteté vouloit lier la partie, vous pourrez sans blesser le respect et la soubmission Luy dire qu'il en fault escrire par deça, à cause des instructions qui vous sont nécessaires selon les dispositions. » Du Plessis revenu de Bourgogne à Paris ajoutait à sa lettre deux post-scriptum pour recommander l'oubli de soi et la prudence. « Surtout, mon cher Monsieur, bruslez tous ces mémoires à votre partement et mes despesches, si Notre-Seigneur ne permet pas que l'on

persévère à présent ; car de hasarder de les porter avec vous, cela est de la dernière importance. Là où est le mot « S. Sacrement » mettez seulement deux SS. et où il y a s'assemblent le jeudy, s'assemblent ung jour de la sepmaine en l'honneur, etc. [1]. »

Le 22 septembre 1659, Brisacier accusa réception de ces lettres, des mémoires et instructions qui les accompagnaient.

Du Plessis était retourné en Bourgogne appelé de nouveau par ses affaires domestiques. Soigneux d'une fortune qu'il consacrait aux œuvres de la Compagnie du Saint-Sacrement, peut-être allait-il recevoir le fermage de sa terre ou en renouveler le bail qui expirait précisément l'année suivante. Le 27 octobre 1659, il écrivit à Brisacier une lettre presque découragée. Il y exprimait une pénible surprise de ce que le cardinal d'Este eût connu « par une autre voye » une grande partie des règlements. Il semblait inquiet pour l'entreprise qui reposait sur lui et pouvait tourner à sa confusion. Il insistait singulièrement sur la réserve qu'il convenait de garder. « Demeurons passifs... Attendons des ouvertures », répétait-il, et, en attendant, il conseillait de préparer des sujets, de s'occuper d'œuvres charitables, de consulter Dieu dans la retraite. Évidemment Du Plessis entendait gronder l'orage et voyait les nuages s'amonceler autour de lui.

De son côté, Brisacier sentait croître les difficultés. Il espérait avoir bientôt un auxiliaire dans l'abbé de Champdenier dont on lui avait annoncé la venue à Rome. C'était un ecclésiastique de grand mérite et d'une vertu consommée destiné vraisemblablement à succéder M. Vincent comme Supérieur des Prêtres de la Mission [2]. Malheureusement, il était très opposé à l'établissement d'une Com-

1. *Archives des M. E.*, vol. 114, p. 361, 363, 365.

2. *Annales*, p. 201 et note 3. *La Vie et les Écrits de saint Vincent de Paul*, t. VI.

pagnie à Rome. C'est ce que Du Plessis, de retour à Paris, écrivit à Brisacier le 6 janvier 1660. Il avait trouvé du reste les « Amis » persuadés que l'affaire avait échoué et était abandonnée. « Je les ay détrompés dans la petite assemblée des Missions en leur marquant sommairement vostre prudente conduitte et retenüe et le secret mesme de la négociation contre leur attente ; mais je n'ay pas encore trouvé jour d'en parler au lieu que vous sçavez, n'y faisant qu'entrer depuis mon retour. » Il ajoutait : « Il faut beaucoup de prudence... Il n'y a rien qui presse... » Le bel enthousiasme de 1657 avait disparu pour faire place à toutes sortes d'appréhensions.

On avait voulu se faire une recommandation à Rome de la grandeur des œuvres entreprises par la Compagnie et en particulier des libéralités importantes faites pour les Missions ; et voilà que ce fait même devenait un grief contre la société secrète. La Congrégation de la Propagande avait conçu une vive jalousie des projets de Missions au Tonkin formés par des Français. Un missionnaire irlandais M. Lesley [1], après un entretien avec le secrétaire de la Propagande, avait averti Mgr Pallu, évêque d'Héliopolis, un des chefs de la future mission, des sentiments de la puissante congrégation romaine. La Propagande voyait déjà s'élever une société rivale formée par des Français, gens zélés, sans doute, mais dépourvus de prudence et de fermeté. Elle menaçait de soustraire ses grâces et ses pouvoirs et d'en venir « jusques aux deffenses. » Elle veillait à tous les besoins de l'Église et n'entendait pas que l'on étendît des vues sur son domaine, « sans sa participation ou correspondance [2]. »

1. M. Lesley fut de 1659 à 1672 le chargé d'affaires à Rome des Directeurs du Séminaire des Missions Étrangères quoi qu'il ne fit pas partie de la Société. A. Launay, *op. cit.*, t. I, p. 174.

2. M. Vincent avait constaté ces jalousies de nationalités et cette défiance des Romains à l'égard des Français. A Rome on désirait que

Cette attitude hostile de la Propagande menaçait non seulement l'œuvre des Missions, mais l'existence même de la Compagnie. Aussi Brisacier, l'auteur de tout ce mal, fut-il chargé de redresser l'opinion des membres de la Propagande sur l'Association suspecte. Ce n'était plus la puissante entreprise dont les emplois dignes de « souverains » devaient éblouir le pape et lui faire donner son approbation les yeux fermés.

« Nous ne sommes ny congrégation, ny société, ny compagnie cogneüe, mais des particuliers liéz en charité et désireux du salut des âmes, qui n'avons rien plus en recommandation que la soubmission et l'obéissance du Saint-Siège et de respecter toutes les conduittes de la Sacrée Congrégation *de Propaganda fide*, que tous nos soings vont à faire de petites collectes pour les respandre aux ouvriers que Dieu a establis dans les Missions, comme les Révérends Pères Jésuites dont nous recognoissons la grâce et la fidelle dispensation, et les Ecclésiastiques qui ont mission de la Congrégation *de Propaganda fide* et dont la conduitte est fort approuvée, ou de quelques Relligieux qui ont l'obéissance de leurs supérieurs et la mission de Rome, laquelle nous regardons toujours en premier chef. [1] »

Cette humble définition de la Compagnie ne trahit-elle pas assez les inquiétudes de Du Plessis ? Il était devenu si prompt à prendre l'alarme, qu'une simple erreur de la poste le mettait sur des épines. Une lettre à lui adressée par le secrétaire d'un Cardinal était tombée entre les mains de M. Du Plessis-Charpentier, ci-devant secrétaire de Mgr l'Archevêque de Lyon. Du Plessis-Charpen-

la Communauté des Prêtres de la Mission finit par n'être composée que d'Italiens. M. Vincent ripostait : « Pour cela, Monsieur, il est expédient de n'en recevoir que de bien choisis. » Lettre à M. Jolly, supérieur à Rome, 20 février 1660, t. VII, p. 459.

1. *Archives des M. E.*, vol. 115, p. 5 et 6.

tier avait renvoyé la lettre ouverte à son véritable destinataire. Mais l'accident avait fait toucher du doigt le danger que présentait la correspondance sur des choses si secrètes, avec un pays étranger. « Il ne fauldroit qu'ung équivoque comme celuy-là pour manifester ce que nous tenons avec tant de réserve [1]. »

La dernière lettre qui nous soit parvenue de Du Plessis à Brisacier est du 13 février 1660. Elle est remplie de résignation et de découragement. Il faut accepter avec humilité la contradiction des « Amis ». Il faut surtout éviter d'agir.

« Il me semble que vous faites ce qui est à faire et en la manière qu'il le fault faire, beaucoup attendre et entendre en paix et en silence et en conduitte toute passive... Aussi il vault mieux laisser alier les choses dans le courant de la Providence, et y agir purement passivement que s'engager trop avant *sub specie recti*. L'on peut manquer en faisant, et l'on est asseuré que l'on n'y peut manquer en ne faisant pas [2]. »

Ce découragement ne put que croître au cours de cette année 1660 qui fut celle du grand désastre de la Compagnie. Les *Annales* nous ont révélé, et M. Raoul Allier nous a raconté plus complètement encore, comment, malgré l'intervention du Prince de Conti, malgré les sympathies de la reine-mère pour les dévots, Mazarin finit par obtenir du Parlement de Paris l'arrêt du 13 décembre qui interdisait la Compagnie du Saint-Sacrement [3]. Celle-ci essayera en vain de profiter de la mort du ministre survenue le 8 mars 1661, pour prolonger son existence : elle ne sera pas de taille à lutter, même par la ruse, contre le pouvoir ombrageux et rude de Colbert et de Louis XIV.

1. *Archives des M. E.*, vol. 115, p. 4.
2. *Ibid.*, p. 11 et 12.
3. *Annales*, p. 203 et suivantes. Allier, chap, xvii, p. 347. L'arrêt du Parlement est publié à la suite des *Annales*, p. 280.

Il était trop tard pour que la Compagnie ainsi traquée en France pût essayer de s'établir à Rome, et les vastes projets de Du Plessis furent abandonnés.

Telle fut la fin de cette petite intrigue. A Dieu ne plaise que nous accusions de fourberie ceux qui en furent les auteurs, ni que nous leur prêtions des desseins funestes à l'Église. C'était des hommes de grande vertu, de sincère piété, que l'aveuglement de leur zèle et les mœurs du temps poussaient à des actes dont une conscience chrétienne mieux éclairée aurait senti l'incorrection morale et le danger social.

A Paris, le sens politique de Mazarin brisa ce pouvoir occulte dont l'ambition ne tendait à rien moins qu'à confier à une société secrète, sans responsabilité comme sans mandat, la direction souveraine de l'État et de l'Église.

A Rome, la Compagnie du Saint-Sacrement fut écrasée dans l'œuf, parce qu'elle se heurtait à deux nécessités contradictoires. Elle ne pouvait exister ni sans le secret, qui était son essence, ni sans l'autorisation du pape, qui impliquait une divulgation. Il lui manqua un prétexte à une existence officielle à l'abri de laquelle elle eût, en toute sécurité, exercé son action mystérieuse. Supposez qu'au lieu d'être absolument secrète et exclusivement séculière, elle se fût montrée sous les dehors d'une société de charité ou d'apostolat, d'un ordre religieux muni d'une sévère discipline, réservant à quelques profès l'initiation complète à ses « conduites » pour « procurer tout le bien et empêcher tout le mal » ; elle eût peut-être réussi à faire, pour des siècles, peser sur l'Église catholique le joug de ses opinions, de sa direction et de ses cabales.

C'est l'hypothèse que M. Rébelliau envisage avec plus d'indulgence. « Le malheur voulut, dit-il, qu'à ce moment (1659), taquinée par Mazarin, la Compagnie de Paris eût à se souvenir plus de sa prudence et de son secret que de

son ambition illimitée et de son « esprit universel ». Sans quoi, établis à Rome, confirmés du Pape, ayant, auprès du Saint-Siège, un « supérieur » qui fût vite devenu une manière de « général », qui sait si les « fils » de M. de Ventadour n'eussent pas ajouté au fécond ensemble d'organes religieux dont l'Église de Rome est la capitale, un organe nouveau, plus puissant encore que n'importe lequel des corps monastiques antérieurs? Alors la Compagnie du Saint-Sacrement eût été vraiment, dans l'Église universelle, une sorte d'Église occulte autorisée ; et l'on peut se demander ce que n'aurait pas été capable d'accomplir, en devenant internationale, cette ligue de toutes les ressources et de toutes les ardeurs du catholicisme séculier, travaillant et combattant avec la double force de l'indépendance et du secret [1]. »

Il est vrai, c'eût été là une organisation d'une formidable puissance. Mais elle était aussi contraire à la constitution traditionnelle de l'Église et aux principes du christianisme qu'à l'ordre naturel des sociétés humaines. L'esprit de l'Évangile est un esprit de simplicité, de loyauté et de liberté. Voilà la raison profonde de l'échec auquel aboutirent les rêves ambitieux de Du Plessis de Montbard et l'intrigue romaine de la Compagnie du Saint-Sacrement.

Du Plessis survécut douze ans à sa déception. Au premier moment de la grande colère de Mazarin ses alarmes avaient été vives. Il avait été dénoncé personnellement avec Aubery « le commis des duels ». Le Cardinal lui reprochait de « remuer tout à sa fantaisie ». L'intérêt de la Compagnie et sa tranquillité personnelle lui inspirèrent la sage pensée d'un petit voyage. Deux jours après la réunion du 12 septembre où Conti informa les confrères du

1. *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1903, p. 557.

danger imminent, Du Plessis s'en alla en Bourgogne [1]. Combien de temps dura cette absence? Nous ne saurions le dire. L'ancien supérieur reprit la parole dans l'Assemblée du 13 juin [2]; mais il n'avait pas dû, pour rentrer à Paris, attendre jusqu'à la mort de Mazarin survenue le 9 mars 1661. Il continua de s'occuper activement des œuvres de la Compagnie, essayant de ramener la confiance parmi les confrères qui le nommèrent encore plusieurs fois Supérieur [3]. La crainte de l'opinion et du pouvoir fut la plus forte et Du Plessis dut se résigner à voir peu à peu s'éteindre à Paris la Compagnie qu'il avait renoncé à établir à Rome. Il finit par se retirer au séminaire des Missions Étrangères pour lequel on avait acheté, en 1663, la maison de l'évêque de Babylone, située à l'angle de la rue du Bac et de la Petite Grenelle [4]. Admis dans l'intimité d'Abelly et de Mgr Pallu, évêque d'Héliopolis, il s'occupait avec eux d'organiser la Société des Missions [5], et sans négliger ses affaires avec ses métayers [6], il ne cessait pas de s'intéresser à l'Hôpital général dont la chapelle devait recevoir sa dépouille. On l'imagine volontiers partageant les loisirs de ses vieux ans et les efforts d'un zèle assagi plus par l'âge que par l'humilité, entre quelques œuvres de charité et les exercices de la dévotion, visitant les pauvres, récitant l'office canonial, abritant sous une modeste calotte de sacristain une tête chenue qui avait aspiré à plus que la tiare ; jusqu'à ce que, le 7e de mai 1672, son testament écrit et tous ses biens

1. *Annales*, p. 260 et 262.
2. *Annales*, p. 297.
3. Le 15 mars 1663 et le 29 nov. 1664. *Annales*, p. 228, 229 et 236. Les *Annales* ne nous donnent pas la succession complète des supérieurs.
4. A. Launay, *op. cit.*, t. I, p. 75.
5. *Ibid.*, p. 181.
6. Cf. ci dessus la note de M. Debrie.

légués à Philippe Aubery l'un des « officiers » de la Compagnie du Saint-Sacrement [1], la mort lui fit signe et initiant cet ami du mystère à son grand secret, lui dit enfin : « C'est moi qui te montrerai tout le bien [2]. »

Cossé le Vivien.

JULES CROULBOIS.

LETTRES DE DU PLESSIS-MONTBARD A LAURENT DE BRISACIER

PREMIÈRE LETTRE [3]

A MONSIEUR L'ABBÉ BRISACIER
CHEZ MONSEIGNEUR LE CARDINAL D'ESTE [4] A ROME

MON CHER MONSIEUR,

J'ay receu vos deux despesches des 30 juin et 7 juillet et j'avois fait des responses, mémoires et instructions qui vous eussent occupé une bonne journée [5], mais il a fallu tout surseoir,

1. Philippe Aubery, conseiller honoraire au grand Conseil, en 1650, était dans la compagnie du Saint-Sacrement chargé de l'affaire des Duels (*Annales*, p. 262), correspondant des Compagnies des Provinces jusqu'en 1660 (*Annales*, p. 208), secrétaire le 2 janvier 1665. Par le choix de son légataire universel, Du Plessis se montre fidèle jusqu'à la fin aux résolutions de la Compagnie (*Annales*, p. 256; ALLIER, p. 32). Est-ce un indice de la survivance de la Compagnie jusqu'en 1672?

2. *Exode*, XXXIII, 19.

3. *Archives des Missions Étrangères*, vol. 114. Les chiffres entre crochets indiquent la pagination des *Archives*.

4. Renaud d'Este, cardinal du titre de Sainte-Pudentienne, promu en 1642 cardinal protecteur des Français à Rome, ambassadeur de France à Rome en 1657; mourut en 1672. Cf. CH. GÉRIN, *Revue des Questions Historiques*, 1er octobre 1884, p. 44. Une si noble hospitalité devait donner de l'importance à Brisacier et faciliter sa mission.

5. Du Plessis parle du projet comme d'une chose convenue. Il avait fait « ses réponses » avant même d'avoir soumis la question à la Compagnie.

lorsque l'on est venu à l'examen. [323] Il s'est eslevé ung grand orage. L'on a dit que vous vous estiez trop advancé, que les inconvéniens estoient extrêmes, que c'étoit absolument faire cognoistre les amys et ruyner ce qui est si bien estably par Dieu. Bref j'ay veu le moment de tout exclure.

Enfin quelque rayon de lumière ayant percé tous ces nuages, l'on s'est déterminé à revoir tous les petits règlemens [324] que vous demandez et en oster (ce qui ne va qu'aux résolutions) tout ce qui pourroit donner révélation, et me les donner pour vous comme à ung enfant perdu que l'on envoye à la brèche, affin d'en faire ce que vous jugerez pour le mieux sans advis ny adveu, ny participation active et passive, bien loing de subordination et de correspondance, laissant à celuy qui est la lumière des lumières de vous donner la véritable lumière. J'espère néantmoins sur le tout que Notre Seigneur fera son œuvre, honorant les raisons de prudence de nos amys, qui sont certainement très considérables et quoique par ceste sagesse[1] je leur aye esté *in signum*[2].

Pour l'amour de Notre-Seigneur ne passez point douze ou quinze d'abord[3]. Pesez tout au poids du sanctuaire. Vous cognoissez les esprits [325] et nos conduittes ; faites les adjustemens. Je me suis exposé pour vous *a summo ad summum*, c'est-à-dire pour la cause de Dieu dont je suis convaincu, honorant comme je dois tous sentimens contraires.

Je vous envoye cependant le sommaire des missions et les deux impriméz de la Chine et des valeurs qui feront voir les applications. Elles n'ont rien de commun avec l'autre affaire,

1. « Quoique par ceste sagesse », lecture douteuse.

2. Allusion à Luc II : « 34 Ecce positus est hic..... in signum cui contradicetur. »

3. Il s'agit du nombre des confrères à admettre dans la nouvelle Compagnie de Rome. On verra que Brisacier, au grand effroi de la Compagnie de Paris, parlait d'en admettre cinquante. Brisacier fut toujours l'homme dont M. Vincent écrivait le 23 octobre 1648 à M. Alméras, supérieur des prêtres de la Mission à Rome : « Il m'a dit qu'il pourroit être employé dans les affaires du roi de delà ; si cela a lieu, il faudra procéder avec précaution avec lui. » *La vie et les écrits de saint Vincent de Paul*, t. V, p. 125.

vous en pouvez user à liberté. L'on pensera à l'affaire des Minimes, mais on la croit très difficile.

Je suis en Notre-Seigneur, mon cher Monsieur, le très humble et obéissant serviteur.

DUPLESSYS.

Faites surséance de tout jusques à mes despesches de huitaine.

IIe LETTRE

A Paris le 2 août 1657.

MON CHER MONSIEUR,

J'ay receu les deux vôtres du 30 juin et 7 juillet avec toute la joye et la consolation que vous pouvez croire en Notre Seigneur[1]. Je les ay communiquées aux chers amys. Il ne s'y est pas trouvé [330] peu de difficulté par l'importance de la proposition, par ses suittes et la manière de son exécution; mais comme l'esprit de Dieu préside en ces suaves conférences, après toutes les discutions que la prudence doit faire, l'on y a donné les mains[2] avec les précautions nécessaires en affaires si importantes, et je suis chargé par les Amys de vous en faire l'examen, pour fortiffier vos lumières et vous marquer leurs sentimens, afin d'appuyer vos desmarches en la conduite d'ung si grand ouvrage.

Premièrement, L'on appréhende surtout la manifestation par la communiquation de personnes si esloignées, différentes de nation, d'esprit et de voye.

L'on appréhende la politique, la curiosité, le relachement, la langueur et la délicatesse des esprits.

[331] La probabilité de cognoissance qui en viendra à Nos-

1. Ce début empreint de plus d'intimité semble indiquer que la première lettre était une réponse officielle, soumise à la Compagnie, tandis que la seconde, bien plus complète et plus confidentielle, n'aurait été communiquée qu'au petit groupe des officiers de la Compagnie. Il y avait des degrés dans l'initiation.

2. Ainsi le consentement de la Compagnie à l'intrigue romaine est nettement affirmé malgré « les précautions nécessaires ».

seigneurs les Nonces, les suittes, la jalousie des puissances et par là l'éclat des choses qui, jusques à présent, ont eu du succès dans le secret et que pensant faire le bien dans les pays esloignés, l'on affoiblisse celuy qui est estably dans le nostre.

La difficulté du choix des subjets qui ne se doibvent pas mesurer par l'éclat mais par la vertu, par la pureté de conduitte, simplicité de veue, docilité, suavité, rectitude, grâce, unction, fidélité, persévérance.

Bref de longtemps l'on n'a conceu d'une seule veue tant de considérations opposées, et l'on a souhaitté mesme que vous eussiez eu moins d'occasions d'en faire ouverture.

Néantmoins, puisque la Providence les a fait naistre, l'on en doit respecter les conduittes dans la confiance qu'elle consommera l'œuvre qu'elle a voulu commencer par vos soings [1], et vous donnera les lumières gratuites pour l'establir et la perpétuer pour la gloire de Dieu et le bien du prochain.

[332] Voicy doncques les sentimens des chers amys, après les avoir soubmis, avec tout le respect et l'obéissance qu'ils doibvent, et tout ce qu'il plaira à Sa Sainteté d'en ordonner.

Premièrement. De ne point passer le nombre de douze ou quinze au plus pour le premier establissement, et pour la suitte des temps d'y estre extrêmement réservés et de n'en recepvoir au plus qu'ung en trois mois.

2. De faire grand triage des subjects qui ayent toutes les bonnes qualités dont il a esté parlé et qui sont le secret et la prudence.

3. Qu'ils soient de différens estats et de toutes conditions, à la réserve des artisans, que l'on n'a pas jugé y estre convenables.

4. Qu'ils soient desja formez s'il est possible, aux exercices de la charité, comme de visiter les hospitaux, prisons, etc. Pour cest esprit l'on en pourroit recognoistre dans les congrégations des Jésuites [2] par les habitudes que vous en aurez, sans néant-

1. C'est Brisacier dirigé par Du Plessis, ce n'est pas Bagni qui eut l'initiative du projet de fondation à Rome.

2. Il s'agit non des religieux de la Compagnie de Jésus, mais des laïques enrôlés par eux dans la Confrérie connue sous le nom de Congrégation de la Très-Sainte-Vierge, fondée au Collège Romain en 1564

moins faire cognoistre le dessein, [333] soubs réserve de quelque confidence [1] que ce soit, car du moment qu'il sera cogneu, il ne sera plus caché, vous m'entendez bien [2].

La plus grande difficulté s'est trouvée sur la subordination [3], laquelle sans difficulté, porterait plus de grâce, de bénédictions et d'influence; mais, d'autre part, plus de charges et d'engagemens et d'inconvéniens. L'on a en veue d'un tempérament qui seroit soutenu d'union et d'association. Aux amys de dire *ad bonum commune*, mais sans despendance, et que ceux que vous establirez influeroient sur tous les autres establissemens d'Italie, et aussi quelque jour pour l'Espagne et les Flandres, où il y aura pareilles ouvertures [4].

La conclusion a esté de remettre le tout au jugement de Sa Sainteté à qui Notre Seigneur donnera la lumière nécessaire de ce qui est à faire selon l'ordre de la divine Providence.

par le P. Jean Léon et approuvée par Grégoire XIII le 5 décembre 1584 à la demande du P. Claude Aquaviva général de la Compagnie de Jésus. Cette confrérie réservée d'abord aux élèves de la Compagnie, admit, à partir de 1600, des personnes de tout âge et de toute condition. Il est à noter que Du Plessis ne songe pas à recruter des adhérents parmi les membres des tiers ordres des Franciscains, des Dominicains ou des autres congrégations. M. Raoul Allier (p. 247 et 248) est trop affirmatif sur le lien qu'il croit avoir existé entre la Compagnie du Saint-Sacrement et les Congrégations de la Sainte-Vierge. Si la Compagnie avait été si étroitement unie aux jésuites et conduite par eux, elle subsisterait encore comme subsistent les Congrégations de la Sainte-Vierge. Les documents connus jusqu'ici permettent seulement d'affirmer que la Compagnie se recrutait de préférence dans ces congrégations et la Compagnie ne faisait rien au hasard.

1. Ce mot garde ici toute la saveur du latin *confidentia*, assurance de discrétion. Cf. plus loin, p. 333 tempérament.

2. On a déjà remarqué que notre bourguignon ne manque ni d'imagination ni d'esprit.

3. Il s'agit des rapports à établir entre la future Compagnie de Rome et celle de Paris. Celle-ci entendait tenir toutes *ses filles* dans sa dépendance (cf. R. Allier, chapitre II, p. 28 sq.). Mais cette subordination était plus difficile à établir hors des frontières de la France, surtout à Rome, siège du pouvoir souverain de l'Église. Il fallait prendre des précautions pour ne point porter ombrage à ce pouvoir.

4. On voit se dessiner le pot au lait de M. Du Plessis.

Sur quoy vous verrez par les despesches ci-jointes, [325] ce que la Providence avoit dans ses magasins. L'on fait ung embarquement qui coustera plus de cent mille livres, et Dieu a choisy ung Hollandois catholique, dans le fond de la Zélande, qui y entre pour six mil ducats [1]. L'on est estonné comment en une affaire si importante qui va à la conversion d'un pays plus grand que l'Europe, il ne s'est fait auchune contribution où vous estes, qui est le lieu où il se debvoit espérer le plus [2].

J'ay fait la dissertation à Monseigneur le Nonce [3] de notre assemblée des missions, Il en a esté surpris, et si nous estions ung peu soustenus par les libéralités de Sa Sainteté, nous ferions des merveilles et serions très fidèles dispensateurs de ses grâces. L'autre imprimé fera veoir encore à ces Messieurs la diversité et la force de nos employs qui appartiendroient plustost à des souverains qu'à nous [4]. Mais *infirma mundi elegit*, etc.

[335] Nos amys me vouloient inviter, par l'occasion de la saison, de faire ung petit tour jusques à vous pour vous rendre quelque petit soing et soulagement en une affaire de si grand poids, et certainement je n'aurois pas manqué de zèle et de soubmission [5]. Mais l'engagement de l'hospital général et les autres employs que vous scavez n'ont peu permettre ceste interruption si forte ; cela se pourroit peut estre l'année prochaine pour travailler sur vos espoirs et agir sur vos conduittes. Je m'abandonne à Notre Seigneur, en défiance de tout moy-mesme, pour suivre ses divines volontés autant qu'elles me seront cogneües.

1. L'entreprise et le naufrage du *Saint-Louis* sont racontés par A. Launay, *Histoire générale de la Société des Missions Étrangères*, t. I, p. 56 sq.

2. Excellente occasion de montrer au pape la nécessité d'une Compagnie romaine.

3. Le successeur de Bagni à Paris, Mgr Celio Piccolomini, noble Siennois né en 1609, ami intime d'Alexandre VII, archevêque de Césarée, nonce de 1657 à 1664, chassé de France lors de l'affaire Créqui en 1662.

4. Tout ce passage est caractéristique de l'idée que Du Plessis se fait de la Compagnie et des ambitions qu'il conçoit pour elle.

5. Le projet d'un voyage de Du Plessis à Rome pour aider Brisacier, prouve à la fois le crédit de Du Plessis auprès des confrères et l'importance que la Compagnie attachait à l'intrigue romaine.

Nos amys [1] vous demandent de garder ceste despesche, quoyque tracée à la haste, et tous nos mémoires, pour estre gardés avec les vostres dans nos Archives et faire partie de l'histoire et du progrès de la Compagnie. Je suis en cet esprit et en l'union de Notre Seigneur plus que je ne puis vous dire,

Tout vostre et intimement vostre

DUPLESSYS.

Je vous envoye aussi mes despesches à Sa Sainteté et à Monseigneur le Cardinal de Bagny [2]. Cependant vous ferez vos projets et surtout faites triage des subjects que vous préparez.

Vous ferez comme vous pourrez et si vous ne réussissez, vous pouvez bien vous préparer à porter une bonne confusion pour l'amour de Notre-Seigneur, Je l'ay presque partagé avec vous.

[336] L'on travaillera sur vos propositions pour les Minimes, et selon les dispositions l'on vous escrira.

Je vous marque les pensées à mesure qu'elles me viennent. Il suffit de deux conseillers au Ier establissement, sauf à augmenter selon le besoing. Il importe beaucoup de former l'Assemblée des Officiers, par ce que c'est tout le soustien.

D'establir [3] la conférence [4] et donner soing en simplicité ou donner la manière.

Donner les subjects généraux pour la manière de visiter et

1. Sans doute le petit groupe des « Officiers » qui étaient probablement seuls initiés à toute l'intrigue. C'est ce qui explique que la deuxième lettre répète la première en la développant et la précisant. Du reste l'Assemblée ne se réunissait que tous les huit jours et sa dernière réunion avait eu lieu seulement deux jours auparavant, le 31 juillet.

2. Brisacier avait besoin de connaître la lettre de Du Plessis à Bagni pour savoir quel langage tenir au cardinal.

3. Cet infinitif et ceux qui suivent dépendent de « Il importe ». Cette forme négligée témoigne sans doute de la hâte du correspondant, mais n'y a-t-il point là un tour du style juridique où se retrouve l'homme de loi ?

4. La Conférence sur un sujet de piété. On y employait la dernière demi-heure des réunions. Dom BEAUCHET-FILLEAU, *Annales*, Statuts de la Compagnie de Poitiers, p. 284.

traitter les malades, pauvres honteux, prisonniers, filles desbauchées, veuve chrestienne dans sa famille, en voyage, dans ses terres, traitter avec les Juifs [1], et toutes œuvres de ceste nature. Et fault aller pied à pied. Et commencer par les premiers fondemens, le cathéchisme, l'instruction, confession généralle, debvoirs de famille, obligations des estats, empescher le mal, procurer le bien et aller par degré.

Tous nos imprimés des paroisses Saint-Nicolas du Chardonnet, etc., feroient travailler. Vous trouverez d'autres choses à faire.

[337] Vous aggrérez de prendre garde à l'ordre de la séance de la Compagnie, et de faire concevoir les motifs pour qui la conduit, qui auront plus de peine à estre conceus par delà à cause de la qualité du lieu et prévention des esprits.

Les motifs sont : que la Compagnie est mixte, et plus séculière qu'ecclésiastique.

Qu'elle secourt [2] les œuvres de toutes natures où les laïques sont plus propres à cause de leur condition et de leur expérience.

Qu'elle est cachée et en ce sens les rangs n'y portent auchune conséquence.

Que les évesques l'ont ainsi aggréé.

Que Dieu a donné bénédiction en cet usage.

Monseigneur le Cardinal de Bagny s'y est soubmis avec joye et a quelquefois accepté des commissions [3].

Que les évesques ne laissent d'en estre les chefs, y ont la première place et disent les premiers leur advis.

Eux-mesmes sont dans le conseil du Roy et dans la Sorbonne présidée par Monsieur le Chancelier et le doyen [4].

[338] Ung autre ordre de la mesme Providence, qui est qu'ayant cy-devant escrit à Monsgr le Cardinal de Bagny une despesche assez exacte où je luy rendois compte de tous les

1. La Compagnie faisait « la chasse » aux Juifs ; *Annales*, p. 33.

2. « Secourt », lecture douteuse.

3. Il avait accepté un jour d'assister de la part de la Compagnie au service de M. Brandon, évêque de Périgueux (*Annales*, p. 30). M. Du Plessis savait jouer du nom de Bagni.

4. Il veut montrer que la dignité des évêques n'est pas offensée de ce que le Supérieur de la Compagnie soit un laïque.

employs de la charité où nos amys s'appliquent, sans néantmoins parler de Compagnie, il eust la bonté d'en parler à Sa Sainteté, d'autant plus que je luy demandois la bénédiction de Sa Sainteté pour agir avec plus de grâce dans les mesmes employs, Elle désira en estre plus particulièrement instruite, fist traduire la lettre en italien, l'aggréa, la fist lire dans la Congrégation de la Propagation de la foy, voulut estre informée par Monsg^r^ le Nonce de celuy qui l'avoit escrite, et agréa sa relation, m'a fait tesmoigner depuis deux jours [1] par Monseigneur le Nonce qu'elle aggréoit tous mes petits employs et me donnoit sa paternelle bénédiction pour y agir, et en tout ce que j'aurois besoing pour le service de Dieu et de l'Église que je pourrois m'adresser directement [339] à Elle par Monsg^r^ le Nonce ; c'est ce qui m'a donné jour de luy faire mes très respectueux remerciemens, et à Monsg^r^ le Cardinal de Bagny, et par là prendre occasion de Luy parler de la Compagnie en la manière que vous verrez et joindre mes petits pensers aux vostres par la créance que Sa Sainteté a desja conceue de moy quoyque très indigne, sur ceste ancienne despesche [2] et sur la relation de Monseig^r^ le Cardinal de Bagny et de Monseig^r^ le Nonce. Ainssi je crois qu'Elle a assez de bonté pour avoir agréable de votre main ceste despesche, puisqu'elle concourt à la mesme fin, et je vous l'envoye ouverte à cachet volant, affin qu'elle vous serve d'instruction, et en ceste occasion vous aurez la bonté pour la cause commune de dire ung peu plus de bien de moy qu'il n'y en a [3], affin d'authoriser ung témoignage qui seroit sans appuy, selon mes misères et mon indignité.

[340] Il importe aussi que vous traittiez de l'affaire avec Monseigneur le Cardinal de Bagny qui fort lié à la Compagnie puisqu'il a esté lié à celle-cy et est tesmoing occulaire de la pureté

1. On voit la simultanéité des démarches près de Bagni et des manèges de Brisacier.

2. Cette dépêche ne pouvait être très ancienne puisque Bagni n'était rentré à Rome qu'en janvier 1657.

3. Ce bon M. Du Plessis n'oublie aucune précaution. L'esprit de corps est peu favorable à l'humilité. Cf. Racine, *Deuxième petite lettre à l'auteur des Visionnaires*. Voir aussi *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, VI, p. 183, et VIII, p. 95.

de sa conduitte. Mais vous remarquerez qu'il n'en a jamais conceu l'esprit de secret [1], et qu'il croyait faire bien en la manifestant par ses éloges, dont il le fault entièrement détromper.

De plus vous remarquerez par la lettre que j'escris à Sa Sainteté que je ne me suis pas ouvert à Monseigneur le Nonce et que ce seroit un pas bien délicat, d'autant plus que par raison de prudence, il n'est pas expédient de l'admettre, particulièrement depuis une nouvelle déclaration vériffiée [2], qui desfend toutes communautés, Réguliers, Séminaires et confrairies establies depuis dix ans sans permission du Roy. L'on a recogneu que c'estoit contre le Jansénisme et assemblées [341] secrettes du Port-Royal et des curés [3]. Et Monseigneur le Nonce en a traitté avec Sa Sainteté, mais cela n'a pas laissé de nous tenir sur les réserves, crainte que l'on ne prist le bon grain pour la zizanie particulièrement dans les villes esloignées où nous avons assez d'observateurs.

Vous agrérez de proposer la difficulté à Sa Sainteté. Monseigneur le Nonce est un prélat excessivement prudent et très capable du secret. Mais vous voyez combien par là nous serions deppendans et exposés à la jalousie et au changement des Nonces. Ainssi tout est à craindre, quand bien mesme il n'y auroit rien à craindre.

Voilà pour ce qui est de la forme de l'establissement et des subjects.

Quant à la manière, une prudence et expérience vous serviront de guyde. Néantmoins, pour en faciliter la voye, voicy des aydes que la Providence nous donne heureusement pour vous servir de veüe.

[342] Premièrement. Ung petit sommaire de l'histoire de la

1. On voit l'aveu, puisque le secret était de l'essence même de la Compagnie.

2. A partir du règne de François Ier on distingua les *déclarations royales*, les *édits*, et les *ordonnances*. Les *déclarations* étaient vérifiées par le Parlement de Paris.

3. On était en pleine effervescence du Jansénisme. 1657 est l'année de la traduction des Provinciales, du miracle de la sainte Épine et aussi de l'Apologie pour les Casuistes, du P. Pirot S. J., qui allait provoquer l'agitation et les Factums des Curés de Paris. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, tome III.

Compagnie, tiré des registres, sur lequel vous remarquerez pour le bref [1], comme il n'estoit pas en la manière que l'on le souhaittoit, l'on ne poursuivit pas davantage, et il est fort probable ou qu'il parloit de la Compagnie comme confrairie, ou qu'il la désignoit trop, ou que l'on ne souhaittoit pas qu'il en demeure minutte. Tant y a vous pouvez exposer pour marque de notre respect qu'en 1637 Monseigneur de Brassac Lever, ambassadeur à Rome et qui estoit de la Compagnie en poursuivit l'obtention, nous le faisons chercher c'est-à-dire la minutte du modelle [2] et peut estre il se pourroit trouver par delà.

2. Ung autre sommaire de la scéance de la Compagnie, de son ordre et de ce qui s'y traitte.

3. Qui est le plus important, et ce que je vous marque pour ung véritable ordre de la Providence, [343] les instructions sur l'esprit de la Compagnie qui enfin ont esté admises depuis huit jours [3], avec une approbation généralle et à l'uniformité des voix, après ung examen de neuf ou dix années dont vous estes tesmoing et que l'on vous envoye en forme pour marque de son approbation et vous servir de conduitte en cest establissement. Ces mémoires méritent d'estre veus par Sa Sainteté et Elle comprendra par eux l'excellence et la grandeur de notre esprit. Nosseigneurs les Eminentissimes et Prélats à qui vous avez fait ouverture de ces desseins seront surpris de l'estendue des veües et de la pureté de cest esprit.

4. Ung petit sommaire des conduittes et magnières principalles et voyes d'agir de la Compagnie, avec le discernement des employs.

Sur le tout je prends la liberté de vous dire qu'il est absolu-

1. Le bref de 1633. *Annales*, p. 25.

2. Du modèle envoyé à Rome par la Compagnie.

3. Ces instructions transcrites par Voyer d'Argenson ont été publiées à la suite des *Annales* par D. Beauchet-Filleau, p. 270. Elles sont l'œuvre de Du Plessis dont Voyer d'Argenson eut peine en deux endroits à déchiffrer l'écriture. *Annales*, p. 270. Les *Annales*, p. 193, reportent à 1660 la date de la rédaction de ces instructions; c'est encore une erreur, puisque le 2 août 1657 Du Plessis affirme que les dites instructions sont adoptées depuis huit jours. Il faut constater une fois de plus que les *Annales* ont été composées avec un souci plus grand de l'apologétique que de l'exactitude.

ment important de se produire d'abord à un petit nombre [344] et extrêmement choisis pour les former et fonder dans l'establissement, sauf à l'augmenter par la suitte des temps.

Nous vous envoyons les règlements traduits il y a longtemps pour Lucques et Venise. L'ung et l'autre ont manqué [1]. Notre-Seigneur les réserve pour la capitale, qui les répandra aux autres. Vous les ferez rescrire plus au net pour les communiquer à Sa Sainteté. Notre pensée avoit esté de ne faire veoir d'abord que les statuts et exercices [2]. Nous laissons le tout à votre prudence. Votre seconde despesche nous a donné peine par l'expression de ce nombre cinquante. L'on vous prie surtout et *iterum* de ne passer pas douze ou quinze. Nous sommes fondés en expérience, et quand ils demeureront ainssi ung an ou deux, ce n'est pas trop pour prendre racine. Nous vous envoirons par une autre despesche les petites sociétés pour les petites villes.

[345] L'on pourroit jetter la veüe sur quelques François et Lorrains domiciliés, bonnes gens qui seroient très utiles.

Il faudra mesnager la correspondance avec les amys d'Avignon par la relation nécessaire qu'ils ont par delà et qui auroit grâce pour cest autre esprit [3].

Vous verrez l'empreinte du cachet et sur elle vous pourriez en faire graver ung.

Je touche le sommaire des Missions seulement pour cognoistre l'estendue et l'esprit de ceux qui s'y appliquent. Je marque à Sa Sainteté qu'ils sont cogneus par la nécessité de l'œuvre mesme mais sont membre de la Compagnie incogneüe.

L'imprimé de la Chine vous fera veoir comment l'on s'y applique et c'est une merveille des ouvertures de la Providence pour consommer ce grand œuvre. Nos amys ont fait huit ou dix mil francs pour les frais du voyage [4]. Il faudra bien d'autres fonds que [5]

1. Cette tentative d'exportation en Italie était jusqu'ici ignorée.
2. Du Plessis ne doute pas que cette dissimulation ne soit légitime à l'égard du Pape.
3. L'esprit italien et romain.
4. Le voyage que les futurs vicaires apostoliques Pallu et de la Mothe-Lambert se préparaient à faire au Tonkin ; A. Launay, *Histoire générale de la Société des Missions Étrangères*, t. I, p. 13 sq.
5. La suite de cette lettre manque.

[346] Je vous adjouste ce postcriptum dans le lieu que vous scavez [1] pour faire attention particulièrement sur l'article d'exclusion des Relligieux, depuis lequel il y a eu encore résultat [2] pour l'exclusion de tous ecclésiastiques de communautés soubmises à ung Général.

L'ung et l'autre sont fondamentaux de la subsistence de la Compagnie, à cause de la diversité des esprits et des corps que chacun veult respandre comme il en est prévenu. D'ailleurs que ceux qui sont liés dans les communaultés, dépendans des supérieurs, ne peuvent estre obligés au secret ny engagés au service de la Compagnie.

L'obéissance des supérieurs les portant par prefférence aux choses qui regardent le service de l'ordre ou de la Congrégation, ce qui est plus à craindre où vous estes qu'en auchun lieu du monde, à cause de la diversité des attaches et des intérests [3].

[347] Il fault encore prendre garde d'abord de ne pas faire meslange de diverses notions à cause des antipathies et des répugnances, et semble qu'il suffit d'Italiens, François et Lorrains, mais de la bonne trempe.

Il y a ung honneste homme à Rome nommé M. A. Lambin [4], cy-devant grand expéditionnaire, lequel y seroit bien propre. Il est de mes anciens amys, mais l'on m'a dit qu'il revient en France ; c'est ung vieux garçon qui se donne tout à Dieu. Vous pourriez sonder ses dispositions et luy parler de moy.

Nos amys ayant veu ces mémoires et extraits que je vous ay tracé *stilo currenti* depuis deux jours stipulent de vous que vous

1. La Compagnie se réunissait souvent dans une pièce du couvent des capucins de la rue Saint-Honoré appelée, on ne sait pourquoi, la *Chambre du roi*. Est-ce le lieu que Du Plessis désigne ici mystérieusement ? Cf. *Annales*, p. 12.

2. C'était le terme dont on désignait les résolutions admises au scrutin.

3. Il y a une grande finesse d'observation dans ces analyses psychologiques : mais c'est à la tradition de la Compagnie autant qu'à l'esprit de Du Plessis qu'il faut peut-être en reporter le mérite.

4. « Je suis en peine de la maladie du bon M. Lambin. Plaise à Dieu de le rétablir en sa bonne disposition, s'il est encore en vie, ou de le glorifier en cas que sa divine Majesté en ait disposé. » M. Vincent à M. Jolly, 28 septembre 1657, t. VI, p. 591.

les renvoirez en original et ont une sainte jalousie que vous n'en ayez plus qu'eux par delà.

Ita est au nom des chers amys.

AUBERY [1].

[348] Il faudra vous envoyer les règlemens en françois, la traduction n'estant pas, ce me semble, esgalle à leur grâce, et je crains que le paquet ne soit trop gros et qu'il ne le faille partager pour 2 courriers.

7 aoust.

Depuis ce que dessus est escrit l'orage a esté fort, il s'est trouvé tant de difficultés qu'elles ont paru insurmontables. Et enfin l'on s'est déterminé à n'advouer ni désadvouer ce que vous aviez fait et demeurer purement passifs, et me laisser liberté comme particulier de traitter ceste affaire avec vous. Et vous en donne les mémoires comme des choses générales d'idée et de plan général, pour la gloire de Dieu. A cest effet, l'on n'a pas voulu envoyer les règlemens en italien qui, en effet, n'estoit pas bien traduit et l'on les doit traduire en latin pour les desfaire entièrement de notre langage, et l'on en oste tous les articles designatifs et qui ne sont pas essentiels. L'on ne veult auchune correspondance, subordination [349] ny union par acte adresse ou entrée, ny quoy que ce soit qui aille à la manifestation. Tout en l'union intime de la charité généralle, et c'est assez. L'on appréhende que quand vous aurez présenté les règlemens à Sa Sainteté, qu'elle les fasse examiner dans quelque congrégation ou par des cardinaux ou commissionaires particuliers, et l'on dit que Monseigneur le Cardinal Patron chez lequel vous estes [2] ne manquera d'en escrire par deça, et que la chose sera sceüe six semaines après [3]. Bref l'on dit que vous avez agy sans ordre et

1. Cette dernière phrase signée Aubery prouve l'intimité de Du Plessis et de son futur légataire universel.

2. On a vu par la suscription de la première lettre que Brisacier aumônier du roi était logé à Rome chez le cardinal Renaud d'Este ambassadeur du roi à Rome et Protecteur ou Patron des affaires de France.

3. Six semaines ; ce terme est pris ici pour un chiffre indéterminé. La chose pouvait être sue bien plus rapidement ; les courriers met-

qu'il suffisoit de veoir et pressentir les dispositions de dela comme l'on a accoustumé sans s'ouvrir et puis escrire par deça; que Sa Sainteté n'y aura pris part que sur le goust que vous lui en aurez donné et elle considérera la chose comme une confrairie et par les voyes ordinaires; que tout est perdu; que c'est la plus grande tentation qui soit jamais arrivée, qu'il faut de meilleures fondations; que tout cela n'aura point de succès; qu'il y a de la nature; que les esprits de delà n'y sont pas propres. Bref vous avez estez bien criblé, et j'en ay eu ma part, et cela par les plus intimes et qui portent caractère. Dieu soit loué de tout. Ainssi j'agis avec ung seul et par la simple tolérance que l'on m'en donne, car s'il y avoit répugnance, je ne le pourrais ny vous aussi. Et allant d'ordre :

[350] 1° Faites extrait de ma lettre, s'il vous plaist, des choses dont vous aurez besoing, et la bruslez [1], afin qu'il n'y ait auchune marque de mon costé ny de l'affaire ung mot, et cela importe. Il est juste de suyvre le sentiment des plus sages. Je vous envoyrai ung mémoire à huitaine dont ils retiennent copie, qui équipolle [2] à tout.

Vous aurez cy-joint les mémoires des Missions que j'oubliay par mesgarde dans mon paquet, et les instructions de l'esprit [3] que vous pourrez prendre pour fondamentalles, puisqu'elles ont esté admises par résultat et assez enregistrées.

Je vous garde à huitaine les règlemens refformés et tous les mémoires instructifs pour l'establissement.

taient alors huit ou neuf jours pour aller de Rome à Paris. *Revue des Questions Historiques*, 1er juillet 1880, p. 122. *L'ambassade de Créquy à Rome*, par Ch. Gérin.

1. Cette consigne ne fut pas observée, et tandis que les lettres de Brisacier ont disparu, celles de Du Plessis ont été conservées. Pourquoi et comment? nous l'ignorons. Peut-être Brisacier rendit-il à Du Plessis sa correspondance qui serait naturellement restée au Séminaire des M. É. où mourut le Supérieur de la Compagnie. Peut-être Brisacier mort dix-huit ans après Du Plessis, en 1690, laissa-t-il ses papiers au Séminaire où il avait été directeur.

2. Du Plessis garde encore des mots de la langue de Montaigne et de La Noue.

3. Elles forment le chapitre III de la 2e partie des *Annales*, p. 193.

Nos amys adjoutent que vous debvez attendre que Sa Sainteté vous en parle Elle-mesme et que si la chose est de Dieu c'est Elle qui le fera [1].

IIIe LETTRE

A Montbard, le 1er octobre 1659.

Mon cher Monsieur,

J'ay reçu la chère lettre du 2e septembre en ce lieu de Montbard où les obligations domestiques m'engagent à faire séjour pendant les vacations [2]. Cela n'interrompt point le commerce de la charité, à cause [354] de la facilité des courriers et l'affaire où je crois que Notre-Seigneur nous appelle me paroit de si grande prefférence qu'il faut tout quitter pour y concourir selon nos petites foiblesses. J'ay eu consolation en Notre-Seigneur du contenu en la lettre, et joye de la reception de ma première despesche, qui sera suivie de deux autres, lesquelles vous auront donné tous les éclaircissemens, mémoires et instructions [355] que vous pouvez souhaitter, et depuis ce temps-là *ne verbum quidem* à l'égard des chers amys. C'est une affaire consommée dans l'oubly et laissée à vos soings et aux miens, à l'abandon de la Providence; vous le verrez par les retranchemens des articles et des appendices qui semblent avoir changé toute l'apparence de nos voyes et de notre conduitte. Ainssi tout est à vous et à moy [3], qui est ung grand subject d'humiliation en une affaire de si grand poids, particulièrement selon mes missives, ayant icy pris l'affirmative presque contre tous, et les plus éclairés, qui

1. Un intervalle de deux ans et deux mois sépare cette lettre de la suivante. Tout fait supposer que pendant ce temps l'intrigue romaine demeura suspendue. Elle fut reprise au mois d'août 1659 (voir la notice). Mais nous n'avons pas les trois premières lettres que Du Plessis écrivit à son mandataire Brisacier et qu'il va mentionner dans sa dépêche du 1er octobre 1659.

2. Il avait à cette époque à toucher ses fermages.

3. C'est l'affirmation officielle et c'est aussi la vérité en ce sens que Du Plessis a l'initiative et la direction de l'intrigue. Mais il a mission de la Compagnie. Voyez plus loin, p. 357.

n'est pas une petite confusion pour moy. C'est pourquoy je vous supplie au nom de Notre Seigneur, faites-en une affaire toute de sa grâce et de son esprit et où la nature meure en son tout, affin qu'il ne soit point (dit) : *coepit aedificare et non potuit consummare* [1]. Les nouvelles difficultés que vous me marquez dans vostre billet m'estonnent, quoy que l'on puisse tout en celuy qui peult tout. Je vous ay tout dit dans mes despesches, *et nihil restat amplius* ; ce qui me vient seulement en l'esprit et pensant devant Dieu, est d'en agir très prudemment et de prudence toute évangélique et entrer selon les ouvertures de la Providence, c'est-à-dire qu'Elle-mesme, selon tout le moral, vous ouvre les passages et facilite la voye, car alors les choses se font suavement et en la pureté de son esprit. Pour ce qui est des prophéties [2] qui supposent l'approbation de l'Eglise, nous ne sçavons pas si elles s'accompliront [357] en ce temps; la promesse faite à Abraham ne fut exécutée que quatre cents ans après, et il fault simplement agir dans les ouvrages de grâce selon la lumière qui nous éclaire *de die in diem* et les dispositions présentes. Voyez par la qualité des subjects si ce qui est dans nos mémoires se peult accomplir avec secret et fidélité; autrement il vault mieux surseoir et réserver en ung autre temps. Enfin *festina lente*, ayez la bonté de m'escrire toutes les dispositions, puisque l'on me donne mission pour agir avec vous, qui est mission d'abandon, mais neantmoins bonne selon l'ordre de Dieu et qui porte influence. J'espère que Notre-Seigneur y donnera bénédiction. C'est chose merveilleuse [358] s'il ne se trouvoit point d'ecclésiastiques de la qualité que nous les désirons. En tout cas on pourroit lier les langues avec les prélats que vous aurez vu venir supposé qu'ils aggréent ceste union de personnes inférieures à leur condition et qu'ils puissent concevoir la fermeté

1. Luc, XIV, 30.

2. Nous ne savons à quelles prophéties Brisacier faisait appel, sans doute pour exciter le zèle et la confiance de Du Plessis. Ce passage révèle l'état d'exaltation religieuse de Brisacier. « Il faudra procéder avec précaution avec lui », écrivait Vincent de Paul à M. Alméras, supérieur de la Mission à Rome, lettre du 23 octobre 1648, *op. cit.*, t. V, p. 125. Le sens pratique de Du Plessis voulait pour se conduire des lumières plus sûres.

de notre esprit. S'il n'y en a à présent, ils se peuvent former. Vous en pourriez avoir adresse sans s'ouvrir du dessein aux Pères de la Mission. J'apprends que M. Alméras [1] a esté depuis deux ou trois ans à Rome pour former des ordinans. Ils peuvent avoir relation à de bonnes âmes cachées ; voyez la vie de saint Philippe de Néry, il en avoit plusieurs de cest temps liés avec luy, et celle du Père Caraffe [2]. L'on pourroit [359] suyvre à la piste les compagnies qu'ils avoient là soubs le nom de confrairies ou autrement, mais qui approchaient bien près de nos conduittes. Je ne puis pas croire que Dieu n'ayt donné bénédiction aux ouvrages de ces grands.

Je vous advoue que si j'estois par delà, j'aurois grand attrait pour m'apliquer à ces choses, mais le bon Dieu me retiént par deça, comme vous voyez, par bien des manières, et la Providence vous en réserve la conduitte ou bien le préparatoire; l'on ne sçait pas qui en aura la confirmation. David ne prépara que les matériaux [3], et c'est assez.

Voyez doncques, mon cher Monsieur, ce que vous [360] pouvez préparer et laissez l'événement à la Providence. Regardez l'hospital général que M. de Renty a eu seulement en veüe; de combien de différens ouvriers Dieu s'est servy pour le consommer; nos mémoires de l'esprit et ceste discussion contestée depuis dix ans enfin admise à l'uniformité des voix. Tout cela me

1. René Alméras, prêtre de la Mission avait accompagné M. Portail à Rome en 1647; il succéda à M. d'Hoigny comme supérieur de la maison de Rome où il ne resta pas longtemps, car il fut nommé en décembre 1651 supérieur du Séminaire de Saint-Charles au Petit Saint-Lazare. Après la mort de M. Vincent il fut nommé supérieur général de la Congrégation de la Mission (1660). Il n'était pas à Rome en 1659-1660. Voir *La vie et les écrits de saint Vincent de Paul*, t. V, p. 39 et 373, et t. VI, VII, VIII passim. Si M. Vincent avait été dans le secret de l'intrigue, son nom ne serait-il pas venu ici sous la plume de Du Plessis ?

2. Charles Carraffa (1561-1563), religieux italien fondateur des « Ouvriers Pieux », frère de Vincent Caraffa (1585-1649), septième général des Jésuites: de la famille des Caraffa qui avait donné à l'Église Jean Pierre Caraffa, l'un des deux fondateurs des Théatins, pape sous le nom de Paul IV (1554-1559).

3. Les matériaux du temple que bâtit Salomon.

fait conclure par nos propres expériences d'estre entièrement désapropriés de nous-mesmes dans les œuvres de Dieu, comme on le debvroit estre en toute chose. Je ne me mets pas en peine de la corruption [1], la grâce surabonde où est le plus grand mal, ny de ce que les relligieux gouvernent [2]. Ceux qui seront affectés à cest employ auront bonne référence pour eux et ouverture. Pour vous la plus grande difficulté est du Cardinal nepveu [3]. Mais si Sa Sainteté [361] prend la chose comme il fault, Notre-Seigneur luy donnera veüe du secret et n'en doutez pas. Et vous verrez la liberté que je prends de luy en parler, en ce qui regarde Monseigneur le Nonce, et je crois qu'Elle aggréra bien ceste ouverture de cœur. En tout cas, vous avez au moins vos issues, car, comme les Règlemens en la manière qu'ils sont ne portent auchune désignation, si Sa Sainteté vouloit lier la partie, vous pourrez sans blesser le respect et la soubmission Luy dire qu'il en fault escrire par deçà à cause des instructions qui vous sont nécessaires selon les dispositions [4]. Enfin il vault mieux retarder que précipiter et si vous pouvez passer l'hyver à Rome, il y a

1. La corruption de la cour romaine est signalée encore plus loin dans la lettre du 27 octobre, p. 373.

2. Brisacier avait dû signaler comme une grande difficulté de l'établissement de la Compagnie à Rome l'influence toute-puissante des religieux qui détenaient toutes les fonctions importantes de la cour romaine. L'exclusion des religieux de la Compagnie du Saint-Sacrement se rattache à un grand mouvement de réaction contre la domination des ordres religieux au XVIIe siècle, réaction manifeste dans l'organisation des sociétés libres comme l'Oratoire de M. de Bérulle, les prêtres de la Mission de M. Vincent, la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice de M. Olier, les Eudistes, la Société des Missions Étrangères. « M. de Brisacier a aversion aux vœux ; il m'en a parlé autrefois de la sorte. Il fut pourtant satisfait quand je lui dis que nous ne prétendions pas entrer dans l'état religieux. » M. Vincent à M. Alméras supérieur à Rome, 23 octobre 1648 ; *op cit.*, t. V, p. 125.

3. Le cardinal neveu d'Alexandre VII était Flavio Chigi, créé cardinal en 1657. L'autre neveu, Sigismond, ne devait être nommé cardinal qu'en 1667. Flavio devait venir en 1664 en qualité de légat *a latere* présenter à Louis XIV les excuses du pape pour l'affaire des Corses de Créqui.

4. Il faut noter cette affirmation très nette de l'intention qu'avait la Compagnie de refuser son secret même au pape.

assez de temps ; sinon il n'y en auroit pas assez. Je recommande tout à Notre-Seigneur et suis en son esprit tout à vous.

Du Plessis.

[362] Et l'ayant releu après mon retour de Bourgogne, ne me souvenant plus de ce qui estoit contenu, j'ay rendu grâces à Notre Seigneur des lumières gratuites qu'il avoit données lors à celuy qui l'a tracé parce qu'il me semble que son esprit y est ; et comme il a esté fait en veüe de vostre dessein, il est probable qu'il y pourra servir. Mais de sçavoir quand, Notre-Seigneur le sçait *cujus est noscere tempora et momenta.* Il a laissé la conversion des peuples à ses Apostres et eux ont laissé encore plus grande moisson à leurs disciples. Quand vous ne feriez que l'esbauche, c'est avoir part à l'œuvre, et si la moitié de la despouille est réservée à ceux qui gardent le bagage par l'ordre, qu'ont à se plaindre ceux qui ont combattu ny ceux qui ont porté le poids du jour contre les derniers venus, *nonne ex denario conveni tibi* [1]. Vous ne serez pas surpris par ce principe de sçavoir que ceux qui ont eu la grâce primitialle [2] de l'hospital général n'y ont auchune creance et n'y sont en auchune considération [3]. C'est ordre de Dieu [363] qui ne peult estre que juste aussi bien que bon, et auquel l'on doit autant de respect que de soubmission, parce qu'il est ordre de Dieu.

Surtout, mon cher Monsieur, bruslez tous ces mémoires à votre partement et mes despesches si Notre-Seigneur ne permet pas que l'on persévère à présent, car de hasarder de les porter avec vous, cela est de la dernière importance.

Je recommande de tout mon cœur ceste affaire à Notre-Seigneur, c'est la sienne et son œuvre. Il sçait les veoies pour la faire réussir, s'il est nécessaire pour sa gloire. Et faites-luy sacriffice de tout vous mesme pour la coopération qu'il désire de

1. Du Plessis veut citer Mathieu xx, 13 : « Nonne ex denario convenisti mecum. »

2. Ce mot paraît un lapsus : Du Plessis veut dire : initiale ou première.

3. N'y aurait-il pas là une protestation discrète contre l'opinion qui attribuait à Vincent de Paul tout le mérite de la fondation de l'Hôpital général ? Cf. R. Allier, p. 62.

vous en ce ministère, sans vouloir plus que ce qu'il veult et rien vouloir que ce qu'il veult. Je suis en cest esprit de conformité à ses divines volontés, mon cher Monsieur, tout à vous et votre très obéissant serviteur.

DU PLESSIS-MONTBARD.

[365] Je viens de relire *iterum* les mémoires historiques. Je souhaitterois que le Saint Père les eut veu tels qu'ils sont, et crois qu'Il en seroit touché. Sa Sainteté entend bien le françois, Le langage porte sa grâce particulière. Je remets le tout à la Providence.

Là où est le mot de Saint Sacrement, mettez seulement deux S. S.

Et où il y a s'assemblent le jeudy, ... s'assemblent ung jour la sepmaine en l'honneur etc.

IVe LETTRE

A Montbard le 27 octobre 1659

MON CHER MONSIEUR,

J'ay receu la lettre du 22 septembre en ce lieu de Montbard, où mes obligations domestiques m'arrestent encore pour quelque temps. Mais j'ay la poste chez moy et la dilligence de l'envoy des despesches [370] des amys. J'y satisfais avec la mesme punctualité, comme si j'estois à Paris, sans que la correspondance charitable des employs ordinaires en souffre auchun préjudice.

Satisfaisant maintenant à la vôtre, j'ay eu joye en Notre-Seigneur de ce que vous avez receu nos dernières despesches avec les mémoires et instructions nécessaires, mais comme vous me marquez ne les avoir peu encore développer, je crois que vous y trouverez l'histoire que vous me demandez qui est très fidelle, à la réserve des noms des particuliers qui ne sont point de l'essence [371] particulièrement à l'égard des estrangers, et je puis dire vous avoir tout donné et n'avoir plus de réserve. Je ne crois pas mesme qu'il y en ait tant par deçà dans la propre source.

Je suis surpris que S. A. Monseigneur le cardinal d'Este ayt eu autant de Règlemens par une autre voye. Il faut en cela adorer les ordres de la Providence sans chercher plus avant, et

attendre ce qu'Il plaira à Notre-Seigneur faire cognoistre de ses divines volontés. Cependant demeurons passifs, car par ce moyen ce sera l'œuvre de Dieu et non l'ouvrage de nos mains. Il suffit de s'y prester et agir autant qu'il nous en donne d'ouverture. Je n'en ay pas dit un mot depuis la liberté que l'on m'a donné d'en traitter avec vous, et jamais je n'ay eu plus de secret pour l'affaire, portant fort volontiers pour l'amour de Notre-Seigneur la créance [372] que l'on a eue de mon opiniâtreté et de votre empressement dont encore la meilleure partie m'est attribuée, supposé qu'il y en ayt respectant toutes les veües que Dieu vous a données sur ce subject je les bénis de tout mon cœur et prétends de garder touiours le silence pour honorer le sien et de vous associer ung peu à supporter une croix qui me paroist si douce. Il faut que tout meure de nous-mesmes et notre propre estime, en sacriffice de notre amour-propre, et qu'il triomphe de notre orgueil par notre humiliation. Je le dis pour moy en veüe de mes misères qui ne sont que trop cogneües.

Revenant doncques à nos affaires. *Expecta*, *Expecta*... attendons des ouvertures et quelques signes probables de la volonté de Dieu, et puisque vous passez l'hyver, vous aurez assez de temps pour m'en donner quelque participation [373]. Quand vous ne feriez qu'esbaucher et préparer la voye, c'est assez. Nous ne sçavons pas les desseins de Dieu, ny de qui il se veult servir. Les uns servent à la fondation, les autres à la construction et les autres au comble et tout cela est l'édifice et Dieu est le grand architecte. C'est à Luy de mettre les ouvriers dans la moisson et assigner leurs employs et de donner la paye esgalle aux derniers comme aux premiers. Je vous crois persuadé de toutes ces vérités et c'est de vous que je les voudrois apprendre. Je regrette le bon Monsr Lambin qui eust esté ung ouvrier dans ceste moisson. Il a conservé une merveilleuse pureté dans la corruption de ceste cour, et il estoit de ces âmes d'Église et cachées *quibus dignus non erat mundus*. Notre-Seigneur sera la récompense de nos assistances charitables. Il faudroit cependant [374] veiller, comme je crois que vous ne manquerez pas à choisir de bons subjects et préparer en eux les dispositions nécessaires pour ung si bon dessein, et par anticipation veoir s'il n'y a pas moyen d'aller aux enfans faire quelque exhortation et distribution, visite

des hospitaux et s'enquérir des besoings des pauvres honteux et de la manière de les soulager. Il me vient une pensée que je vous expose en simplicité : si, pendant trois ou quatre jours, vous vous enfermiez aux Jésuites ou Pères de la Mission pour examiner ceste affaire devant Dieu avec toute la désapropriation que l'on doit, lire tous nos mémoires avec toute l'attention possible et luy demander lumière pour y agir selon son bon plaisir et ses desseins éternels. Il vous viendra quelque raison de conduitte pour percer tant de nuages et veoir ce que Dieu veult selon les dispositions des choses. Ce que je soubmets à vos meilleures lumières.

Pour ce qui est des imprimés de la Chine, l'affaire ne se pourroit soutenir, et jamais ces illustres Missionnaires n'auroient trouvé de subsistance ni de trafic, si la chose n'estoit cogneüe; c'est chose merveilleuse que nos dames font tous les ornemens épiscopaux pour les prélats, *a primo ad ultimum*, et toute la sacristie de ceste Église naissante. Monseigneur d'Héliopolis fait le choix des ouvriers et des quarante qui se sont présentés, il n'en a pas trouvé six qui eussent les qualités requises. Il faut suyvre ceste voye, puisque Dieu la monstre et en faire une mission toute françoise puisque la Providence donne visiblement à la nation [1] ce soing et ceste grâce. Vous en tiendrez le surplus de Dieu.

Mon cher Monsieur, je suis plus que je ne vous puis dire en Jésus-Christ

Tout à vous et intimement vostre
DU PLESSIS.

Ve LETTRE [2]

A Paris le 6 janvier 1660

[1] MON CHER MONSIEUR,

Je suis enfin arrivé en ceste ville, après ung assez grand séjour en Bourgogne, où mes obligations domestiques m'ont arresté

1. Sera-t-il hors de propos de noter ici, à cette date, des expressions et un sentiment qu'on prétend quelquefois avoir été inconnus à nos pères?

2. Cette lettre et la suivante se trouvent en tête du 115e volume des *Archives du Séminaire des Missions Étrangères*.

plus que je ne pensois, la Providence m'y ayant mesme donné quelques ouvertures pour le service du prochain en l'hospital de Sainte-Reyne dont vous entendrez parler à votre retour. Cependant je me suis souvenu de vous estre débiteur de response à la lettre dernière, laquelle, ce me semble, contenoit plus de perplexités que les précédentes. J'en parle ainsi ne l'ayant pas à la main, parce qu'elle est dans mes ballots arrestez à Angers par les glaces depuis six semaines [1]. Vous me marquiez l'espérance de l'arrivée de Monsieur l'Abbé de Champdenier [2] pour agir de concert avec luy, et j'attendois de jour à autre quelqu'une des vostres pour sçavoir ce qui s'est passé depuis, d'autant plus que nous avons appris la haute estime que l'on avoit conceu de sa conduitte. [2] Il aura peu mieux qu'auchun autre vous dire les sentimens des chers amys, parce qu'il y estoit présent, et comme chacun a la liberté de ses sentimens, les siens y estoient très opposéz, de sorte que sur les lieux il aura peu changer d'advis par les éclaircissemens que vous luy donnerez.

J'ay trouvé à mon retour nos amys dans la créance que c'étoit une affaire eschouée et que vous aviez abandonnée, ne voyant pas jour à la suyvre. Je les ay détrompés dans la petite assemblée des Missions, en leur marquant sommairement vostre prudente conduitte et retenüe, et le secret mesme de la négociation contre leur attente ; mais je n'ay pas encore trouvé jour d'en parler au lieu que vous sçavez [3], n'y faisant que d'entrer depuis mon retour, et vous sçavez qu'en ces matières difficilles, il fault beaucoup de prudence pour cognoistre les dispositions des esprits à les recepvoir, et d'ailleurs n'y ayant rien de fait [4] il n'y a rien qui presse et vous avez assez de soubmission aux ordres de Dieu

1. Probablement au retour d'un nouveau voyage à Nantes. Voir plus haut la note communiquée par M. Debrie.

2. Louis de Rochechouart de Champdenier, neveu du cardinal de la Rochefoucauld, fils de Jean-Louis, marquis de Champdenier, et de Louise de Montberon, abbé de Tournus et de l'Aumône, renonça à ses bénéfices pour se livrer aux missions. Il mourut à Chambéry en revenant de Rome le 3 mai 1660. Cf. *Annales*, p. 201 et note 3; *La Vie et les écrits de saint Vincent de Paul*, t. II.

3. Peut-être « la chambre du roi » rue Saint-Honoré.

4. Ainsi en janvier 1660, le beau zèle de Brisacier n'était encore parvenu à rien.

pour faire sacriffice de votre conduitte en ces occasions [3] qu'il sçaura asseurer et justiffier dans les besoings, puisque de part et d'autre il n'y a rien qui choque la vertu et que chacun a bonne intention.

Je suis obligé mesmes d'y estre plus réservé, parce que l'on me croit plus intéressé. Je vous diray mesmes par occasion pour éprouver votre vertu que Monsr Lesley missionnaire hybernois a escrit une grande despesche à Monseigneur d'Héliopolis sur les sentimens de la congrégation *de Propagandâ fide*, sur la conduitte de notre petite assemblée des Missions, qui nous a donné de la peine et dont l'on vous attribuoit une partie de l'impression portée par ces Messieurs pour nous vouloir eslever trop haut. Et affin que rien ne manquast à votre couronne, il fut dit que vous avez négotié ce bref des Carmélites qui fait icy tant de bruit et qui met le schisme dans l'ordre. Je n'en suis pas encore instruit. Pour revenir à nos affaires, je me suis trouvé surpris d'une lettre qui m'a esté envoyée ouverte par Monsieur du Plessis-Charpentier, cy-devant secrétaire de Monseigneur le cardinal de Lyon, dont je donne icy la copie. Je n'en ay peu recognoistre la signature qui commence par ces termes : le Cardinal, il y a bien de l'apparence que c'est Monseigneur le cardinal [4] d'Este et qu'elle est du stile d'ung secrétaire qui n'entend pas nostre langage. D'ailleurs je n'ay point escrit à S. E. qui marque la réception de la mienne. D'ailleurs M^r Du Plessis-Charpentier ne sçait pas nos liaisons et n'a rien entendu à la lettre, puisqu'il me l'a envoyée sçachant à peu près mon petit commerce et qu'elle s'adressoit plustost à moy qu'à d'autre; il ne faudroit qu'ung équivoque comme celuy-là pour manifester ce que nous tenons avec tant de réserve. Vous éclaircirez doucement la chose en cas qu'elle le pusse estre, sinon il vaut mieux demeurer dans le silence. Je suis en créance que, puisque je n'ay point receu des vostres depuis deux mois, qu'il ne s'est rien advancé de considérable en l'affaire. J'en laisse le succès à la conduitte de Notre-Seigneur, demeurant en paix et en repos. Il me semble que l'ouverture de la paix [1] peult encore en faciliter les moyens, et nous ne manquons pas de dispositions pour cela ; mais il y fault

1. La paix des Pyrénées ?

aller avec prudence. Vous remarquerez par le stile de la lettre qu'elle désigne trop les choses et laisse fort en termes généraux de marquer [5] la relation à vostre personne. Pour l'affaire qui va tant à la gloire de Dieu cela ne conclut rien. Il n'y est pas question d'estime qui me regarde, dont je suis très indigne, mais bien d'estime de l'œuvre et de l'accroissement de gloire qui en reviendra à Notre-Seigneur et de le vouloir embrasser pour le promouvoir avec tant de zèle et la prudence nécessaire.

Revenant à Monsieur Lesley, tout le fond de sa despesche ne va qu'à insinuer la jalousie de la congrégation de la Propagande contre une petite assemblée sur une erreur de fait que c'est une compagnie *de Propaganda fide* qui se veult rendre indépendante et sur un autre rapport d'une conférence qu'il a eue avec Monsieur le Secrétaire de la Propagande, lequel estime extrême le zèle des François, mais doute de leur prudence et fermeté, que toutes les nations ont leur foible aussy bien que leur vertu, qu'il faudroit s'unir ensemble et recognoistre la subordination, que l'on est, par delà, tout autrement instruit des choses, qu'il ne fault rien faire sans participation, qu'il se fault bien garder de faire ung séminaire au Mont-Lyban, que la congrégation [6] soubstrayeroit ses grâces et ses pouvoirs et viendroit jusques aux deffenses, qu'elle veille à tous les besoings de l'Église, et que l'on ne doit point estendre ses veües dans la mesme estendue sans sa participation en correspondance [1]. Vous voyez où cela va et que partout il y a équivoque et que nous ne sommes ny congrégation ny société ny compagnie cogneüe, mais des particuliers liez en charité et désireux du salut des âmes, qui n'avons rien plus en recommandation que la soubmission et l'obéissance au Saint-Siège et de respecter toutes les conduittes de la sacrée Congrégation *de Propaganda fide*, que tous nos soings vont à faire de petites collectes pour les respandre aux ouvriers que Dieu a establis dans les Missions comme les Révérends Pères Jésuites dont nous recognoissons la grâce et la fidelle dispensa-

1. Il y a là un incident curieux dont l'importance historique n'échappera à personne. On pourrait en rapprocher certaine tentative faite sous le pontificat de Léon XIII pour transporter de France à Rome l'œuvre de la Propagation de la foi.

tion et les Ecclésiastiques qui ont mission de la Congrégation *de Propaganda fide* et dont la conduitte est fort approuvée, ou de quelques Relligieux qui ont l'obéissance de leurs supérieurs et la mission de Rome, laquelle nous regardons toujours en premier chef. Voilà pourquoi, comme l'on nous parla de quelque séminaire [7] au Mont-Lyban l'on dit aussitost qu'il falloit sçavoir à Rome les sentimens de la Propagande dont Monseigneur d'Héliopolis fut chargé, et cela seulement par rapport aux charitez que nous demandons, sçachant assez que toute l'authorité et influence vient du Saint-Siège et de la congrégation de la Propagande et que de nostre part *nihil sumus* de nous-mesmes pour promouvoir et conserver la relligion catholique dans les royaulmes du Mont-Lyban à quoi l'on peult beaucoup contribuer par deçà mesnageant les puissances pour conserver la liberté de conscience aux catholiques dans les traittez des pays qui se feront, ou, en tout cas, empeschant l'oppression et leur procurant quelque soulagement. Nous cognoissons icy Monseigneur l'Archevesque de Damas aussy bien qu'à Rome et je vous puis asseurer que la conduitte de ces Messieurs est si retenüe, prudente et soumise qu'il est difficile de les surprendre. Il ne fault point appréhender en eux le caractère de la nation, car, Dieu les appelant à cest employ, il leur donne la fermeté et persévérance nécessaires. Monseigneur d'Héliopolis aura éclaircy de ce que dessus Monsieur le Secrétaire de la Propagande, et il estoit bon de vous en instruire à toutes fins.

Je suis touiours en Jésus-Christ tout à vous.

DU PLESSIS.

VIe LETTRE.

A Paris le 13 février 1660

MON CHER MONSIEUR,

J'ay receu la vostre du 5 du passé avec la consolation que vous pouvez croire en Notre-Seigneur. Ma dernière et le duplicata de la lettre de Monseigneur [9] le Cardinal d'Este vous fera veoir que j'avois perdu le souvenir de ma response à vostre précédente ou que j'avois réservé quelque chose après ung plus grand éclair-

cissement. Cela n'importe, mais de quelque façon que ce soit il fault qu'il y ait eu équivoque et en la personne de Monsieur Du Plessis-Charpentier et en la substance de la lettre qui marque quelque chose de plus que le petit escrit des Missions avec lequel je n'ay joint auchune despesche. La lettre de Monseigneur [1] le Cardinal de Bagny estant faite il y a plus de deux ans [2], vous développerez le tout autant que vous le jugerez nécessaire, mais il importe seulement de n'y pas confondre le nom de Monsieur Du Plessis-Charpentier avec le mien. Il est très honneste homme et fort cogneu à Rome, mais nos employs [10] ne sont pas de son aplication, et il ne seroit pas expédient que l'on le creut avoir envoyé les mémoires ou fait les despesches que je vous ay envoyées. Vous sçaurez bien faire le discernement et en prévenir Monseigneur le Cardinal d'Este, et je m'estois oublié par ma dernière de vous donner ceste précaution que vous en aurez assez suppléée par vous-mesme [3].

1. « Il faudrait la lettre à Monseigneur... » Du Plessis, peu soigneux des détails de syntaxe veut parler de la lettre écrite en 1657 à M. de Bagni et envoyée au cardinal par l'intermédiaire de Brisacier, comme il l'annonce dans le post-scriptum de la deuxième lettre (voir ci-dessus, p. 335).

2. On remarquera la sécheresse de cette mention du nom de Bagni. N'est-ce pas un indice assez évident d'une rupture ?

3. Cette page fort obscure présenterait un sens assez clair si l'on pouvait expliquer par la conjecture suivante l'accident de la lettre égarée qui troublait si fort Du Plessis. Dans sa lettre de 1657 à Bagni, Du Plessis touchait la question du secret (voir ci-dessus, 2e lettre à Brisacier, p. 339 et 340). Le cardinal ne pouvait manquer d'être surpris et peut-être froissé d'une telle révélation. Il ne se sera sans doute pas empressé de répondre aux sollicitations dont il était l'objet pour aider à l'établissement d'une Compagnie à Rome. Deux ans après, voyant reparaître à l'ambassade de France l'intermédiaire de Du Plessis, peut-être crut-il bon de donner une réponse plus ou moins évasive par un secrétaire qui brouilla les Du Plessis. La signature peu lisible (voir lettre V, p. 3 et 4) jeta le véritable destinataire dans l'erreur. Il ne pensait plus à Bagni et supposa que la lettre venait du cardinal d'Este dont Brisacier était l'hôte. Il lui fit demander une explication : Renaud d'Este n'avait rien écrit ! Ce fut à Brisacier d'expliquer au Cardinal l'origine du quiproquo par la lettre à Bagni et l'ennui qu'éprouvait Du Plessis d'avoir vu sa correspondance passer sous les yeux d'un

Au surplus venant à nos affaires, vous aurez veu par ma dernière que ce n'est pas sans raison qu'il fault icy garder le silence, puisque le peu que j'ay dit préparatoirement en la Compagnie des Missions à fait évaporer les sentimens que je vous ay marqués. C'est ung ordre de Dieu qu'il fault respecter et luy laisser, comme sainte Thérèse, la justiflication de sa conduitte, car pour l'erreur de fait suyvant l'advis de Monseigneur de Sales, il a esté levé il y a longtemps auprès des amys. Ainsy vous debvez estre en repos de ce costé-là, et d'ailleurs la retenüe que l'on apporte dans les progrès [11] lève toute la créance qu'il y auroit eu précipitation dans le principe. En tout cas, quand elle demeureroit, c'est un bon subject d'humiliation devant Dieu. Voyez ce que dit le B. d'Alcantara à sainte Thérèse qu'elle avoit essuyé la plus grande de toutes les presventions qui estoit la contradiction des bons qui agissent en pureté d'intention et croyant avoir raison, *obsequium putant se praestare Deo* [1]. Je crois qu'il en fault demeurer là quant à présent pour ce qui est de la manière de faire usage de ceste conduitte de Dieu sur nous.

Au surplus, pour advancer son œuvre, il me semble que vous faites ce qui est à faire et en la manière qu'il le fault faire, beaucoup attendre et entendre en paix et en silence et en conduitte toute passive, car quand le dessein serait aggréé, ce n'est encore rien de fait. L'establissement et la formation sont bien d'autres ouvrages et de ceux-là l'on en demeure guarant mesme de l'événement. C'est pourquoy ce n'est pas sans raison [12] qu'il s'est formé tant de difficultez par deçà, parce que chacun agit selon le degré de sa lumière, qui ordinairement estant renfermée dans la prudence humayne, elle ne peult pas porter la veüe plus loing, et ce que l'on peult dire par delà est plustost hasarder que parler par les règles. Vous concevez cest texte dans son estendüe. Ainssi il vault mieux laisser aller les choses dans le courant de la Providence, et y agir purement passivement, que s'engager trop

secrétaire du cardinal de Lyon, Du Plessis de Richelieu, ennemi de la Compagnie du Saint-Sacrement. Il y avait trop de Du Plessis en cette affaire.

1. Jean, xvi, 2 : « Venit hora, ut ommis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo. »

avant *sub specie recti*. L'on peult manquer en faisant, et l'on est asseuré que l'on n'y peult manquer en ne faisant pas. Je ne laisse pas de vous envoyer à toutes fins l'histoire du *mare magnum* que je croyois faire partie des anciens mémoires, et puisque dans l'occasion elle peult estre nécessaire comme la clef de tout [1], je ne puis vous la refuser en vue du dessein ayant d'ailleurs aggrément pour traitter avec vous de l'affaire en la manière que je vous ay cy-devant escrit, ce qui s'entend avec les ciconstances *sine quibus* etc. Nos amys de deçà ne l'ont point veu.

1. Nous faisons comme Brisacier, nous réclamons l'Histoire du *Mare Magnum*. Peut-être quelque heureux chercheur mettra-t-il la main sur cette « clef de tout ».

CHRONIQUE BIBLIQUE

V. Exégèse du nouveau Testament (*suite*). — 5. M. R.-A. Hoffmann espère que son volumineux travail sur le second Evangile (*Das Marcusevangelium und seine Quellen*; Königsberg, Thomas, 1904; in-8, x-644 pages) pourra servir à compléter ceux de J. Weiss et de Wellhausen sur le même sujet. Il pense que ni Matthieu ni Luc ne dépendent du Marc grec, mais d'une source araméenne dont celui-ci ne serait que la traduction libre. Le document araméen aurait existé sous deux formes, l'une primitive et plus courte, que Matthieu aurait exploitée, l'autre plus développée, qui serait à la base de Marc et que Luc aurait connue. Le point fondamental de la thèse est l'existence du Marc araméen en deux rédactions.

L'auteur prouve l'existence de ce Marc araméen par les nombreuses variantes qu'il dit être de traduction et qui ont plutôt l'air d'être des variantes de copie en rapport avec les intentions et le goût des évangélistes. Il ne semble aucunement démontré que Marc et les morceaux parallèles de Matthieu et de Luc soient traduits directement d'un original araméen. Que le second Évangile ne soit pas d'une seule venue, qu'on y doive distinguer un récit fondamental et des additions secondaires, que ces additions ne soient pas toutes de la même main, rien n'est plus vraisemblable; que l'un ou l'autre des évangélistes Matthieu et Luc ait pu connaître soit le document primitif avec Marc, soit une autre forme précanonique du second Évangile, on peut aussi l'admettre. Mais tout cela ne mène pas où M. Hoffmann voudrait nous conduire. Après l'avoir lu, on est presque tenté de se demander si la préoccupation exclusive de l'original sémitique n'est pas, dans l'état actuel de la science biblique, plus nuisible qu'utile au progrès de la critique des Évangiles. Le développement de la littérature évangélique, en tant qu'il donne prise à l'expérience historique, est presque uniquement grec. Sans doute, Jésus parlait araméen, et il a existé, pendant les premiers siècles de notre ère, un évangile en cette langue pour les judéo-chrétiens. Cependant, l'Évangile des Hébreux ne peut, à aucun titre, passer pour la source de nos évangiles grecs; et non seulement on n'a pas prouvé que ces évangiles procèdent directement d'une ou plusieurs sources rédigées dans un idiome sémitique, mais il paraît beaucoup plus probable qu'ils dépendent de documents grecs, soit que ces documents aient été traduits de l'araméen, ce qui n'est pas autrement certain, même pour « les discours du Seigneur », soit qu'ils aient été écrits d'abord en langage hellénique. La dépendance immédiate à

l'égard de sources araméennes n'expliquerait pas l'accord des évangélistes dans le choix des expressions, à moins qu'on n'admette en même temps leur dépendance mutuelle, ce que ne fait pas M. Hoffmann, et les divergences s'expliquent tout aussi aisément par la liberté de la rédaction que par des traductions multiples d'un même original sémitique. Les cas où la différence des leçons grecques ne pourrait s'expliquer autrement que par des façons diverses d'interpréter un même texte sont extrêmement rares, si tant est que l'on puisse en établir la réalité.

La critique de M. Hoffmann est d'ailleurs très modérée, presque conservatrice, sinon tout à fait traditionnelle. Il ne lui semble pas que le document fondamental de Marc ait pu être rédigé par un disciple de Pierre, mais il n'est pas éloigné d'attribuer la même autorité historique à la seconde rédaction avec ses compléments qu'à la première, et s'il fait quelques réserves sur certaines indications de cette source, c'est afin de laisser une place à la tradition du quatrième Évangile, qui lui paraît mieux fondée en ces points que la tradition synoptique. Il ne voit pas d'objection à l'authenticité du grand discours apocalyptique dans Marc (XIII) et il concilie sans peine cette description des signes avant-coureurs de la fin avec ce que Jésus ne se lasse pas d'enseigner touchant le caractère subit et imprévu du royaume de Dieu en son avènement. Le récit de la dernière cène ne lui semble pas non plus manquer d'unité ; il trouve seulement que Marc a eu tort d'écrire que les disciples avaient bu à la coupe, avant que de reproduire les paroles de Jésus : « Ceci est mon sang », etc. Après cela, on n'a pas lieu de s'étonner que le récit du troisième Évangile dans le ms. D lui semble une énigme jusqu'à ce jour inexpliquée.

Il est à craindre que cet ouvrage, d'ailleurs très considérable par les recherches, par le bien fondé de certaines remarques, utile pour le contrôle des hypothèses que l'auteur juge insuffisantes, ne fasse pas autrement avancer la question du second Évangile, soit en ce qui regarde son origine, soit en ce qui regarde l'autorité qu'il convient de lui attribuer au point de vue de l'histoire.

6. On ne voit pas très bien où va la démonstration de M. P. Fiebig. Dans une dissertation très érudite, instructive surtout par le grand nombre de paraboles rabbiniques qui y sont contenues (*Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*; Tübingen, Mohr, 1904; in-8, VII-167 pages), cet auteur a voulu prouver, contre M. Jülicher, que les paraboles évangéliques ne sont pas de simples fables, mais qu'elles renferment une part d'allégorie. Or il se trouve que les paraboles rabbiniques citées à l'appui de cette thèse sont des fables, des comparaisons développées, et rien de plus. Ces comparaisons ne sont pas toujours très bien venues, parce que la plupart sont en rapport avec un ou plusieurs textes bibliques auxquels elles servent d'illustration, et que la fable a été inventée en vue du texte; mais il ne se fait pas de confusion entre la parabole et son application. On avait, par exemple, imaginé cette comparaison pour commenter la protection de Iahvé sur

Israël dans la colonne de nuée qui était devant ou derrière le peuple (Ex. XIV, 19), en rapprochant Os. XI, 3; Ps. CV, 39; Ex. XVI, 4; Ps. LXXVIII, 16; CANT. IV, 15; PROV. V, 15 : « Il en était (de Dieu et d'Israël) comme d'un homme qui voyageait avec son fils et le faisait marcher devant lui; des voleurs se présentèrent à l'encontre pour prendre (son fils), et il le fit passer derrière lui; un loup vint par derrière, et il le fit repasser devant; des voleurs vinrent par devant et des loups par derrière, il le prit dans ses bras; l'enfant fut gêné par le soleil, et il l'abrita sous son manteau; il eut faim et il lui donna à manger; il eut soif et il lui donna à boire. » L'histoire peut manquer de naturel, mais elle n'a rien absolument d'allégorique; c'est la conduite d'un père qui sert à expliquer la conduite de Dieu à l'égard d'Israël : ce père n'est pas Dieu; le fils n'est pas Israël; les voleurs ne sont pas les Égyptiens, et ainsi du reste. Le commentaire donné par M. Fiebig au discours des paraboles dans Marc (IV, 1-35) peut être fort ingénieux, et il satisfera sans doute les personnes qui se défient de la critique, mais il méconnaît le caractère composite de ce morceau, l'artifice de l'explication allégorique du Semeur et son rapport avec les circonstances de l'âge apostolique, l'impossibilité historique et l'origine paulinienne de la déclaration touchant l'endurcissement providentiel des Juifs par le moyen des paraboles.

7. Les difficultés ne sont pas des preuves, dit M. J. DRUMMOND à propos du quatrième Évangile (*The character and authorship of the fourth Gospel;* London, Williams, 1903; in-8, XVI-528 pages) : la thèse de l'authenticité johannique a ses difficultés, mais la thèse contraire en a bien plus encore, et les preuves, tant internes qu'externes, sont en faveur de la première.

M. Drummond discute d'abord le caractère et l'origine du livre dont il s'agit : l'auteur aurait connu le cycle des traditions synoptiques, cependant rien ne prouverait qu'il ait fait usage de nos trois premiers Évangiles ou de l'un d'entre eux. Ce point de départ est capital pour la thèse de l'origine apostolique, mais il ne peut manquer d'être contesté par tous ceux qui voient ou croient voir que le quatrième Évanhile est une sorte de libre contemplation sur le thème fourni par les Évangiles antérieurs. Selon M. Drummond, les discours sont une glose de l'enseignement de Jésus, et il ne se charge pas de discerner le fond primitif sous la forme johannique. Il abandonne, sans l'expliquer, la chronologie de Jean, et il n'admet qu'un voyage à Jérusalem, mais il préfère la donnée du quatrième Évangile touchant le jour de la passion. Pourtant, si l'évangéliste a pu créer un cadre artificiel au ministère de Jésus, n'a-t-il pu aussi facilement retarder d'un jour la pâque des Juifs, s'il y trouvait quelque avantage didactique ? Peut-être y a-t-il été aidé par la confusion qui régnait dans la tradition antérieure. La coïncidence du dernier repas du Christ avec le festin pascal est acquise dans et par le récit de Marc; elle n'est pas indiquée par saint Paul, et il semblerait que Marc a travaillé sur un document qui met-

tait le dernier repas « deux jours avant la pâque » (Marc, xix, 1), ce qui amenait la passion au 13 nisan et pouvait suggérer de la placer le 14. M. Drummond se prononce pour les Synoptiques contre le quatrième Évangile en ce qui regarde le rôle du Baptiste et la date de l'expulsion des vendeurs; il déclare que la résurrection de Lazare est une allégorie et que Jean vaut surtout comme interprétation de l'enseignement et de la vie de Jésus, qui sont connus historiquement par les Synoptiques. Dans ces conditions, la question d'authenticité perd beaucoup de son importance, à moins qu'elle ne soit déjà résolue en un sens contraire à celui que voudrait M. Drummond.

La discussion, d'ailleurs très soignée, des témoignages anciens apprendra peu de chose aux critiques nombreux qui les ont déjà examinés. L'ardeur avec laquelle on combat l'emploi de l'Évangile de Pierre par Justin dépasse un peu le but, et M. Stanton, avec son hypothèse d'une source commune, tient beaucoup mieux compte du rapport des textes. Ce n'est pas sans subtilité que l'on entend de paroles des apôtres et d'écrits d'Aristion et de Jean l'Ancien le célèbre passage de Papias où l'on trouve deux fois le nom de Jean. Le problème des deux Jean n'est pas éclairci, et il paraît assez inutile de contester que l'apôtre Jean ait été, selon Papias, martyrisé par les Juifs, comme son frère Jacques, quand il est évident que l'auteur du second Évangile, en écrivant Marc, x, 39, savait fort bien que Jacques et Jean avaient déjà subi le martyre. Pourquoi M. Drummond, qui s'étend si longuement sur les témoins favorables, ou que l'on peut interpréter comme tels, passe-t-il si vite sur les opposants et a-t-il mêlé, dans un court chapitre, les Aloges et Caïus avec les naasséniens, les pérates et les docètes? L'argument général tiré de ce qu'un livre grec, publié à Éphèse ou à Alexandrie, n'aurait pas été attribué à un Juif parlant araméen, qui aurait vécu et qui serait mort en Palestine, ne suppose-t-il pas ce qui est en question et ne méconnaît-il pas les conditions historiques du christianisme primitif, de son esprit, de sa littérature? Est-on bien autorisé à faire si grand cas des connaissances géographiques de l'évangéliste, quand on se défie de ce qui paraîtrait être des souvenirs de fait, et qu'on voit dans l'histoire de Lazare une description détaillée qui n'est point réelle, dans celle de la Samaritaine un entretien circonstancié que nul n'a jamais entendu? Le caractère non historique de la composition n'étant pas censé une objection recevable contre son origine apostolique, on conçoit que M. Drummond ne soit pas embarrassé davantage par les autres remarques des adversaires de l'authenticité.

Ce grand plaidoyer en faveur de la tradition se résout en une concession essentielle sur le caractère du livre et en une affirmation courageuse de son origine apostolique.

8. « On est bien obligé d'admettre », écrit le P. T. Calmes dans la préface de son commentaire du quatrième Évangile (*L'Évangile selon saint Jean*, traduction, introduction et commentaire; Paris, Lecoffre,

1904; gr. in-8, XVI-485 pages), « que Jean connaît la Palestine et en particulier la ville de Jérusalem. Si donc la partie pour laquelle nous avons un élément de contrôle se trouve conforme à la réalité objective, n'est-on pas en droit de supposer qu'il en est de même des faits? » A ce compte, il n'est guère de roman dont on ne puisse établir la vérité historique. Le P. Calmes admet l'historicité, avec le symbolisme, par exemple pour l'indication concernant l'âge du Christ, et l'authenticité du quatrième Évangile, y compris la section de la femme adultère, qui serait seulement hors de sa place. Il regarde la réflexion de JEAN XIX, 35 : « Et celui qui l'a vu en a témoigné », etc., comme ajoutée dans le texte primitif du livre par le rédacteur de l'appendice, JEAN XXI. Hypothèse très soutenable et qui résout les difficultés que présente ce verset. « A cela près, conclut-il, nous croyons fermement que saint Jean est mort après avoir écrit le livre tout entier; mais l'ouvrage, tel qu'il le laissait, pouvait n'être pas d'un bout à l'autre dans un état parfait de rédaction. » La meilleure partie de ce volume est assurément le commentaire, qui est très soigné, très documenté, très exact comme interprétation littérale.

9. Il existerait, d'après M. E. A. ABBOTT, une différence essentielle entre l'auteur du quatrième Évangile, qui fait parler le Christ et l'apôtre Jean, et l'auteur de la seconde Épître de Pierre, qui fait parler le prince des apôtres (*Contrast*; London, Black, 1903; in-8, XXXII-41 pages; cette brochure n'est qu'un extrait d'un ouvrage plus étendu dont on donne d'abord le plan). Il y a quelques bonnes raisons de douter que l'évangéliste ait voulu se faire passer pour Jean; son cas ne serait donc pas le même que celui du pseudo-Pierre. M. Abbott veut que l'évangéliste ne soit pas un faussaire, parce qu'il était réellement prophète et que son livre est vrai comme interprétation de l'Évangile; l'auteur de l'Épître serait un faussaire parce qu'il n'était point prophète, qu'il n'a été que compilateur et que son œuvre est dépourvue d'originalité. Mais son procédé n'est-il pas le même au fond que celui de rédacteur de JEAN XXI, 24, attribuant à un personnage connu un livre qui n'était pas de lui? Ce qu'on peut dire à la décharge de ce rédacteur vaudra pour le compilateur de l'Épître.

10. On sait que MARC, X, 35-40, donne assez clairement à entendre que les deux fils de Zébédée ont subi le martyre; un fragment de Papias, suspect il est vrai à beaucoup de critiques, dit positivement que Jacques et Jean ont été tués par les Juifs. M. E. SCHWARTZ (*Ueber den Tod der Söhne Zebedaei*; Berlin, Weidmann, 1904; in-4, 53 pages) admet, sans doute avec raison, que les deux témoignages se confirment l'un l'autre; mais on peut craindre qu'il n'exagère grandement la signification du témoignage de Papias en supposant que les deux apôtres ont péri dans la même occasion; que l'auteur des Actes, qui raconte la mort de Jacques, a supprimé délibérément la mention de Jean pour ne pas contredire la légende concernant le séjour de celui-ci à Éphèse; que le Jean nommé dans l'Épître aux Galates ne serait pas

l'apôtre fils de Zébédée, mais Jean Marc; que Papias ne laissait pas d'attribuer l'Apocalypse et le quatrième Évangile à l'apôtre Jean. Une érudition de bon aloi se déroule autour de ces hypothèses qu'elle ne justifie pas. Ni le texte de l'Évangile, ni la citation de Papias ne réclament que les apôtres Jacques et Jean aient subi le martyre en même temps, et l'auteur des Actes, s'il savait que Jean avait été martyrisé qnelques années après Jacques, a très bien pu se dispenser de raconter ce fait, comme il s'abstient de raconter ce qu'il advint de Pierre après l'assemblée de Jérusalem, sans que l'on soit obligé de supposer que la légende éphésienne avait pris dès lors assez de crédit pour lui suggérer l'abandon de la tradition historique relative à la mort de l'apôtre Jean.

11. L'ouvrage de M. C. Clemen sur saint Paul est assurément un des plus remarquables qui aient paru depuis longtemps (*Paulus, sein Leben und Werken*; Giessen, Ricker, 1904; deux in-8, VIII-416 et VIII-339 pages). Le premier volume est tout entier de recherches et de discussion; le second est consacré à l'exposition (les deux se vendent séparément).

La critique des sources, Épîtres de Paul, Actes des apôtres, Actes apocryphes, remplit la majeure partie du premier volume. M. Clemen discute assez longuement les arguments de l'école hollandaise qui conteste l'authenticité de toutes les Épîtres : la composition des grandes Épîtres, observe-t-il, ne se comprend pas au milieu du second siècle, et elle se place tout naturellement au début du christianisme, au temps où la question de la Loi avait sa raison d'être et son actualité; les Épîtres ne dépendent pas des Évangiles, et leur existence est impliquée ou attestée par l'Épître aux Hébreux, la première de Pierre, Clément de Rome, Polycarpe, Marcion, Justin, etc. ; l'obscurité de certaines situations ou allusions est un indice plutôt favorable que contraire à l'authenticité, les apocryphes étant généralement simples et nets sinon exacts dans leurs suppositions. Les objections de détail contre chaque Épître sont aussi résolues de façon satisfaisante. L'auteur admet l'authenticité et l'unité de l'Épître aux Galates, de la première aux Corinthiens, de l'Épître aux Romains (sauf XVI, 25-27), il reconnaît dans II Cor. VI, 14-VII, 1, un morceau d'une épître antérieure à celle qui est dite la première, dans II Cor. X, 1-XIII, 10, un morceau d'une troisième épître postérieure à celle-ci, enfin dans II Cor. I-VI, 13; VII, 2-IX, 15; XIII, 11-13, une dernière épître qui par l'adjonction des deux morceaux précédents a constitué notre seconde aux Corinthiens. Il retient pareillement les deux Épîtres aux Thessaloniciens, les Épîtres aux Colossiens, à Philémon, aux Philippiens. Il abandonne l'Épître aux Éphésiens et les Pastorales, alléguant surtout contre la première sa dépendance à l'égard de la première Épître de Pierre, la façon dont l'auteur parle de lui-même, l'impersonnalité de l'œuvre, et conservant des autres, comme billets authentiques de Paul, II Tim. I, 15-18; IV, 9-18, 19-21 (22 a), Tit. III, 12-15 (sauf les cinq

mots de la fin). Le premier de ces fragments aurait été écrit en l'an 62, dans les premiers temps du séjour de Paul à Rome ; le second à Césarée, en 61, avant le départ pour Rome ; les deux autres en 57, à Éphèse. La critique des Actes est conduite avec prudence et sagacité tant en ce qui regarde la question des sources que l'historicité du contenu. Chemin faisant, à propos de la vision de Paul sur la route de Damas, M. Clemen discute l'origine de la foi à la résurrection du Christ. En général il se borne à signaler dans les Actes les traces de différentes sources écrites et de suppléments rédactionnels, sans prétendre reconstruire exactement la suite ni définir le caractère particulier des documents primitifs, sauf en ce qui concerne le journal de voyage écrit par Luc ; il se fonde sur Gal. II pour contester l'historicité d'Act. XV et l'attribution du livre à un compagnon de Paul. L'hypothèse d'une double édition des Actes lui paraît inadmissible et il regarde le texte du ms. D comme secondaire relativement au texte oriental, au moins pour la majeure partie des variantes. Il met la conversion de Paul en l'an 31, et sa mort en 64, au terme des deux années de captivité romaine dont parlent les Actes.

Après ce volume préliminaire, l'histoire de l'apôtre se déroule et se lit sans difficulté. Un chapitre d'introduction traite du monde romain, du judaïsme et de la première communauté chrétienne ; de même un chapitre de conclusion traite de la personnalité de Paul, des fruits de son apostolat, de sa théologie. Il semble que M. Clemen ait trop simplifié le problème de psychologie religieuse que pose la conversion de saint Paul. Il prend Rom. VII, 7-11, comme l'expression directe et historique d'expériences morales que l'Apôtre aurait faites avant sa conversion et qui l'auraient amené à ne plus se soucier de la Loi en tant que moyen de justification ; l'évangile du pardon l'aurait impressionné d'abord ; même il se se serait demandé si le scandale de la croix n'avait pas, après tout, pour objet de soustraire les âmes croyantes à la malédiction de la Loi. Ainsi Paul juif aurait eu déjà les principales idées de Paul chrétien ; l'incident du chemin de Damas n'aurait fait que l'orienter définitivement dans une direction qu'il avait prise de lui-même. Mais n'est-il pas bien invraisemblable que ce grand zélateur de la Loi ait senti en même temps l'insuffisance de la Loi, qu'il en ait été convaincu, qu'il ait compris la nécessité de chercher le salut ailleurs ? N'est-il pas plus naturel en soi et plus conforme à l'ensemble des témoignages d'admettre que les idées de Paul sur le rapport de l'Évangile et de la Loi se sont formées assez promptement sans doute mais graduellement, au fur et à mesure de ses expériences de missionnaire, sous l'empire des circonstances, et que sa préoccupation principale avant sa conversion était seulement de savoir si Jésus était le Christ. Il se révoltait contre cette idée ; mais comme il souhaitait l'avènement du règne de Dieu et qu'il attendait le Messie, le zèle qu'il déployait contre les premiers croyants remplissait sa pensée de la foi qu'il voulait combattre. L'incident de Damas lui donna cette foi. Tout le reste vint

ensuite comme conséquence, explication ou apologie de la conversion de Paul et de son activité apostolique.

12. Dans une brochure de lecture facile M. Grafe a soigneusement analysé les rapports de l'Épître de Jacques avec le développement du christianisme primitif et l'ancienne littérature chrétienne, notamment les écrits de Paul, l'Épître aux Hébreux, l'Épître de Clément, Hermas (*Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwickelung des Urchristentums*; Tübingen, Mohr, 1904; in-8, 51 pages): l'Épître aurait été composée, sous le nom de Jacques, vers 120-140, probablement à Rome, par un moraliste chrétien de culture assez large, tant juive qu'hellénique.

VI. Histoire et théologie bibliques. — 1. La seconde édition de l'excellent ouvrage de M. H. Guthe sur l'histoire d'Israël (*Geschichte des Volkes Israël*; Tübingen, Mohr, 1904; in-8, xv-354 pages) est une révision soignée de la première, avec certaines additions (voir *Revue*, V, 458-459). Un chapitre entièrement nouveau est consacré aux légendes mythologiques dans l'Ancien Testament; l'auteur y discute les hypothèses de M. H. Winckler sur les mythes astrologiques de Babylone, et il déclare ne point voir l'espèce d'emprunt systématique où le savant assyriologue trouve la clef de l'histoire biblique jusqu'à David et Salomon; il admet d'ailleurs l'origine mythologique de certains récits ou détails particuliers. M. Guthe ne se prononce pas sur l'hypothèse qu'un autre assyriologue, M. Jensen, a émise touchant les traces que l'épopée chaldéenne de Gilgamès aurait laissées dans la littérature biblique.

2. L'histoire des Hébreux, par M. F. J. Foakes-Jackson (*The biblical History of the Hebrews*; Cambridge, Heffer, 1903; in-8, xxx-414 pages) est un livre écrit dans un esprit de religion sincère et de critique modérée, bien ordonné, bien documenté, sans prétention d'ailleurs et sans étalage d'érudition. Un critique de profession pourrait trouver que l'auteur ne se comporte pas précisément en historien lorsqu'il retient comme donnée de fait tout ce qui n'est pas évidemment symbole ou interprétation religieuse; : il faut tenir compte de ce que le livre même n'est pas une œuvre proprement historique, mais une interprétation religieuse de la Bible. Ce n'est pas un manuel critique de l'histoire des Livres saints, ni de l'histoire d'Israël, ni l'histoire de la religion israëlite. Il eût été plus prudent de contrôler certaines indications concernant l'assyriologie : la traduction de l'hymne où l'on avait cru trouver la chute de l'homme à propos d'un fruit défendu, les allusions à la création de la femme par soustraction au côté de l'homme ne sont pas à citer.

3. M. H. Lesêtre dit de son *Histoire sainte* (Paris Lethielleux, 1903; in-12, xii-248 pages) : « Il est difficile qu'un pareil travail, si humble qu'il soit, n'encoure pas le reproche d'être ou trop avancé ou trop arriéré, selon les opinions de chacun. » On ne dira point ici qu'il est trop avancé; on ne dira pas davantage qu'il est trop arriéré.

On se demande seulement ce que l'auteur a voulu faire : si c'est une véritable histoire, il y met trop de choses qui ne sont pas de l'histoire et qui ne sont point historiques; si c'est un catéchisme biblique, une instruction sur l'histoire de la religion, il y a trop de critique, oui beaucoup trop, et je ne sais quel rationalisme, tout théologique d'ailleurs et orthodoxe, dans l'interprétation des récits miraculeux. La discussion du miracle de Josué est tout à fait déconcertante : après avoir condamné les juges de Galilée, M. Lesêtre trouve qu'il serait excessif d'arrêter la terre au lieu du soleil, propose une déviation des rayons lumineux et laisse entendre finalement qu'il pourrait bien ne s'être passé rien d'extraordinaire ; comme la plupart des apologistes, il ne s'inquiète pas de la lune, qui fut arrêtée tout comme le soleil et qui aurait droit de se plaindre qu'on la néglige. Ne semble-t-il pas que, dans un livre destiné aux adultes, une telle discussion ne peut laisser qu'une impression plutôt fâcheuse, et que, dans un livre destiné à des enfants, elle est superflue, fatigante et, osons l'ajouter, d'une assez mauvaise discipline intellectuelle ? Des histoires comme celle-là ou comme celles de Samson ou de Jonas (M. Lesêtre a une très jolie phrase sur les « scies » ou les « squales » de la Méditerranée « qui ne sont pas embarrassés pour engloutir un homme », le miracle étant « que le prophète ait pu rester vivant... » Certes !), des histoires qui ne sont pas arrivées, ne sont pas à discuter dans un livre élémentaire ; il faudrait les présenter comme un conte ou une légende et en faire valoir la signification morale. Ainsi la méthode suivie dans ce petit volume, d'ailleurs bien fait, ne convient pas à une œuvre d'histoire, et peut-être pourrait-on ajouter, si c'était le lieu, qu'elle ne convient guère plus à une œuvre d'enseignement religieux. Il y a un discernement à faire dans les éléments de la Bible, et tout n'est pas à traiter de la même manière.

4. La dissertation de M. H. Duhm sur les mauvais esprits dans l'Ancien Testament (*Die bösen Geister im Alten Testament*; Tübingen, Mohr, 1904 ; in-8, IV-68 pages) est très solide et bien conduite. Division : les mauvais esprits dans les temps préexiliens; les mauvais esprits au temps de l'exil et dans les temps postexiliens. L'auteur insiste à bon droit sur le peu de place que semblent tenir les mauvais esprits dans les préoccupations religieuses d'Israël durant la première période, et sur la différence qui existe à cet égard entre Israël et Babylone. Il observe de même avec raison que la religion juive ne peut être rangée parmi celles qui ont pour trait fondamental et caractéristique la distinction des bons et des mauvais esprits.

5. La brochure de M. H. Gunkel (*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*; Göttingen, Vandenhoeck, 1903 ; in-8, 96 pages) aurait pu tout aussi bien s'intituler : Du syncrétisme juif et chrétien. La thèse est que la religion du Nouveau Testament, dans son origine et sa formation, a subi, même sur certains points importants, l'influence de religions étrangères, et que cette

influence s'est exercée sur le christianisme primitif par l'intermédiaire du judaïsme. La part de l'hellénisme est relativement bien connue; celle des cultes orientaux reste en grande partie à étudier. Le mélange des idées et coutumes religieuses a suivi, dans le monde ancien, la constitution des empires perse, grec, romain. Certains éléments de l'eschatologie juive seraient de provenance païenne et mythologique, M. Gunkel l'affirme de la croyance à la résurrection. Cependant, observe-t-il, le judaïsme reste le judaïsme, il s'assimile ce qui lui vient du dehors et il garde son originalité. En ce qui regarde le christianisme, l'auteur fait une distinction entre la prédication de Jésus et les croyances des premiers chrétiens, qui seules contiendraient un apport non juif. Il admet comme une sorte de postulat l'existence d'une religion néo-orientale ou prégnostique, dont on souhaiterait que l'existence fût un peu mieux établie. N'était-ce pas une tendance générale plutôt qu'une religion à part des anciens cultes? La signification originelle que M. Gunkel assigne aux sept esprits de l'Apocalypse, aux vingt-quatre vieillards, aux quatre animaux, à la Jérusalem céleste, au tableau du dragon et de la femme, est d'ailleurs très plausible. Mais on a sans doute le droit de ne le point suivre quand il affirme, sans autre preuve, que l'idée de la conception virginale du Messie est antérieure à l'ère chrétienne, que la tentation du Christ est un ancien mythe où les paroles ont pris la place d'arguments plus frappants, que le changement de l'eau en vin aux noces de Cana est le miracle annuel du dieu de la vendange, etc.? Les considérations sur la résurrection du Christ, sa date au troisième jour, l'origine du dimanche, sont aussi ingénieuses que risquées. Tout cela doit être contrôlé, mais tout cela mérite d'être examiné. A qui ouvre une voie nouvelle on doit pardonner d'abonder un peu dans son propre sens.

6. Avant de discuter le procès du Christ, M. G. Rosadi (*Il processo di Gesù*; Firenze, Sansoni, 1904; in-8, xvi-440 pages) expose assez longuement son histoire et analyse son enseignement. Il prend toutes les indications des Évangiles sans les examiner autrement, mais en essayant de les éclairer au moyen de l'archéologie, comme ont fait jusqu'à présent la plupart des exégètes catholiques. Une critique détaillée d'un semblable travail serait superflue. La conclusion de l'ouvrage, d'ailleurs très consciencieux, très soigné, et même imprimé luxueusement, est que la condamnation du Christ par le sanhédrin fut « un complot, non un jugement », et que la condamnation par Pilate fut « un homicide politique ».

L'état réel de la question n'est peut-être pas si simple. Une analyse attentive des témoignages évangéliques induirait à penser que le sanhédrin n'a pas porté de condamnation formelle contre Jésus et que ses principaux membres n'ont pas tenu d'autre rôle que celui d'accusateurs auprès de Pilate, ils n'ont pas demandé au gouverneur de ratifier un jugement rendu, mais de statuer sur le cas de celui qu'ils dénonçaient comme faux Messie et prétendant à la royauté d'Israël. Du côté juif,

toute la responsabilité se concentre dans l'arrestation de Jésus et dans cette dénonciation. Du côté du procurateur, elle est dans la condamnation capitale que Pilate, et Pilate seul, a prononcée.

Mais les évangélistes, si on les entend bien, sont persuadés que Pilate ne pouvait pas se dispenser de condamner ; ils tiennent à dire que Pilate a fait tout ce qui était moralement possible pour échapper à cette nécessité, en essayant de sauver Jésus de la mort par la voie de grâce. L'incident de Barabbas, où les commentateurs voient une preuve de sa faiblesse, est conçu par ceux qui le racontent comme un témoignage de sa bonne volonté : le gouverneur est censé n'avoir pu faire davantage. Les évangélistes pensent que l'aveu de messianité entraînait après soi la condamnation. Ce sentiment des évangélistes est fondé en réalité. Il fallait vraiment que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire. Jésus devait mourir comme Messie d'Israël et roi des Juifs afin de ressusciter Sauveur du monde. Il y avait dans la qualité messianique une terrible équivoque dont Jésus n'est sorti, ne pouvait sortir que par la mort, et dont Pilate n'a pas dû soupçonner le premier mot. La distinction du règne spirituel du Christ, compatible avec les institutions politiques de ce monde, et du règne glorieux, qui doit mettre fin à l'économie actuelle des choses, n'a été acquise que par la fondation du christianisme sur la foi au Christ ressuscité. Pilate n'a pas cherché à la deviner, et Jésus, en s'avouant « roi des Juifs », ne la lui a pas insinuée. Il est vrai que Jésus n'était pas un agitateur politique, et Pilate a pu s'en apercevoir ; mais, pour un politique, il ne laissait pas d'être un agitateur, et l'idée du royaume prochain, toute spirituelle qu'elle fût en son fond, n'en était pas moins enfermée dans un symbole menaçant pour les pouvoirs établis. Pour voir clair dans le cas qui lui était proposé, pour le comprendre comme un cas purement moral et le résoudre comme tel, Pilate aurait eu besoin de n'être pas Pilate, ni romain, ni juge, et de posséder des lumières plus qu'humaines.

De sérieuses connaissances juridiques, et telles paraissent être celles de M. Rosadi, ne suffisent pas pour traiter un pareil sujet ; il faut encore, il faut premièrement un peu et même beaucoup de critique.

7. *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques* par M. Lepin (Paris, Letouzey, 1904 ; in-12, 279 pages). Chapitre I, L'espérance messianique au début de l'ère chrétienne. Ch. II, Jésus Messie et Fils de Dieu dans son enfance. Ch. III, Jésus Messie dans sa vie publique. Ch. IV, Jésus Fils de Dieu dans sa vie publique. Appendice I, En quel sens le titre de Messie convient-il à Jésus ? Ap. II, La divinité du Christ d'après M. Loisy.

8. *La contrefaçon du Christ*, étude critique de la *Vie de Jésus*, de Renan, par L. A. Gaffre (Paris, Lecoffre, 1904 ; in-12, XIX-263 pages). Série de conférences sur la méthode et les procédés de Renan, les origines, la mentalité, la moralité, les moyens d'action de Jésus. L'inauguration de la statue de Renan à Tréguier en a suggéré l'idée. Propos

éloquents et sans valeur scientifique. « Cette énergie d'un milligramme de Radium qui déjà provoque des impressions lumineuses sur la rétine d'un aveugle, produit sur le corps humain des effets à distance, et qui, mieux connu bientôt, sera peut-être l'élément le plus actif de la santé physique, cette énergie vous allez la refuser à ce Radium divin, à ce Radium vivant qui ouvrait les yeux des aveugles, redressait les paralytiques, guérissait les morts en disant : Je suis la lumière, je suis la vie ! » En note (p. 258) : « La comparaison entre le Radium et le Christ n'est-elle pas tout entière dans cette strophe de la séquence de Noël qui se chante suivant le rit de l'ordre de saint Dominique : *Sicut sidus Radium — Profert Virgo Filium — Pari forma. — Neque sidus Radio — Neque mater Filio — Fit corrupta.* »

9. En cinq conférences, M. von Dobschütz (*Probleme des apostolichen Zeitalters*; Leipzig, Hinrichs, 1904; in-8, 138 pages) traite de l'origine de la première communauté chrétienne, du judéochristianisme, de l'hellénochristianisme, du rapport de l'un à l'autre, du christianisme primitif et du catholicisme. Synthèse claire et méthodique, fondée sur une très solide connaissance du sujet. La critique de l'auteur en ce qui concerne les récits de la résurrection est assez circonspecte et un peu particulière : il maintient comme historique la découverte du tombeau vide et il se montre peu disposé à admettre les rapprochements que M. Gunkel tire de la mythologie pour expliquer la résurrection au troisième jour ; il ne veut pas que les apparitions du Christ ressuscité aient été de simples visions, mais on ne voit pas bien ce qu'il entend par les « expériences réelles » qu'il s'interdit de définir ; il admet que la communication de l'Esprit aux Onze, dans Jean, xx, 21-23, et l'histoire de la Pentecôte dans les Actes sont un seul et même fait avec l'apparition aux cinq cents frères dont parle Paul. L'identification ne manque pas de hardiesse, mais on n'en voit pas bien la raison ni l'utilité. En général, M. von Dobschütz est peut-être trop préoccupé de garantir contre les « historiens des religions » l'essence morale du christianisme, que ceux-ci, pour la plupart, ne semblent pas avoir l'intention de nier ni de rabaisser.

10. Le très remarquable volume de M. P. Wernle sur les origines du christianisme s'est accru d'une centaine de pages dans sa seconde édition (*Die Anfänge unserer Religion*; Tübingen, Mohr, 1904; in-8, xx-514 pages; sur la première édition, voir *Revue*, VII, 170-171). La distribution générale du livre est restée la même ; les retouches et additions portent sur l'ensemble. Notons, en passant, que la première édition assignait deux motifs à la réserve que Jésus a gardée touchant sa qualité de Messie : le fait qu'il était Messie en exspectative, et les abus ou le faux sens qui pouvaient se déduire de cette qualité. La nouvelle édition ne maintient que la première raison : la royauté messianique était encore à venir, comme le royaume des cieux. M. Wernle se montre maintenant fort sceptique sur l'emploi du titre de « Fils de l'homme » par Jésus lui-même ; tout au plus le Christ l'aurait-il adopté

dans les derniers temps de son ministère. Un chapitre nouveau, concernant la théologie du Nouveau Testament, a été ajouté : il y est parlé de l'origine du recueil général, qui se placerait assez haut, vers le commencement du second siècle, ce qui appellerait peut-être certaines réserves ; des différents livres qui le constituent, de leur caractère, et principalement du quatrième Évangile. Certains traits de cet ouvrage sont bien saisis, par exemple l'attitude de l'auteur à l'égard des Juifs, la façon dont il a réalisé la synthèse de l'Évangile et de Paul, les éléments de la théologie johannique. M. Wernle est peut-être moins heureux quand il refuse de reconnaître dans la notion du Verbe incarné l'idée fondamentale du livre et la clef de son interprétation.

11. Étendue et sûreté de l'information, ordonnance régulière de l'exposition, précision peut-être un peu aiguë des conclusions, tels sont les traits qui caractérisent le remarquable ouvrage de M. H. Monnier sur l'apostolat (*La notion de l'apostolat, des origines à Irénée*; Paris, Leroux, 1903 ; in-8, VI-386 pages). L'auteur commence par établir, contre M. Harnack, le caractère original de l'apostolat chrétien, qui ne procède pas d'une institution analogue dans le judaïsme ; puis il analyse la notion de l'apostolat dans Paul et l'idée qu'on se faisait de l'apostolat à Jérusalem, le conflit des deux conceptions, qui aboutit au triomphe de la plus étroite, l'institution des Douze et l'apostolat d'après les Synoptiques, d'après le quatrième Évangile et les autres documents anciens de la littérature chrétienne. C'est aller sans doute un peu loin que d'effacer toute distinction entre les disciples en général et les Douze, et d'affirmer que ceux-ci ont été finalement le résidu des foules que Jésus appelait à le suivre ; que la promesse des trônes dans le royaume céleste n'a pas eu de signification spéciale par rapport à eux et qu'elle a même chance de n'être pas authentique dans sa forme traditionnelle. M. Monnier admettant que les Douze ont été d'abord choisis, on ne voit pas bien comment il peut contester que leur nombre ait été en rapport symbolique avec Israël ; et ce rapport symbolique une fois admis, ainsi que le caractère eschatologique du royaume des cieux, la promesse des douze trônes n'a rien que de naturel. Il est d'ailleurs très vraisemblable que ni dans Matthieu ni dans Luc elle n'a gardé tout à fait son contexte primitif et sa teneur originelle. S'il était permis de risquer une hypothèse en matière aussi délicate, on pourrait conjecturer que cette parole du Seigneur venait d'abord en réponse à la question de Pierre : « Voici que nous avons tout quitté pour te suivre : qu'en retirerons-nous ? » (Marc, x, 28 ; Matth. xix, 27-28), sans ce que Matthieu y ajoute d'après Marc (x, 29-31), celui-ci ayant délibérément remplacé la promesse des trônes aux Douze par le refus des deux premiers trônes aux fils de Zébédée.

12. M. K. G. Goetz a étudié la question de la cène au moyen âge, au temps de la réforme et de nos jours (*Die Abendmahlsfrage* ; Leipzig, Hinrichs, 1904 ; in-8, VIII-311 pages). Le développement du problème depuis Paschase Radbert et Ratramne jusqu'aux critiques contempo-

rains est ainsi très bien suivi. On ne peut que louer l'érudition et la finesse d'analyse dont l'auteur a fait preuve. La conclusion générale, inspirée de M. Harnack, à qui est dédié l'ouvrage, est que le Sauveur, au commencement du dernier repas qu'il prit avec ses disciples, leur aurait parlé de sa mort prochaine et de sa réunion ultérieure avec eux, puis que, à la fin du repas, après la prière d'action de grâce pour la nourriture et le breuvage, il leur aurait encore une fois rompu le pain et présenté la coupe en disant : « Voici ma chair et mon sang », pour définir par cette image et imprimer fortement dans leur esprit la signification permanente de sa vie humaine, dont ils avaient été les témoins. L'idée d'offrande commémorative se serait attachée ensuite à la bénédiction du pain et du vin ; Paul y aurait ajouté son idée de la communauté corps du Christ, figurée par la participation à la même coupe, la cène eucharistique prenant ainsi un sens conforme à la christologie de l'Apôtre ; Luc aurait été influencé par Paul, et les deux premiers Évangiles auraient été retouchés pour s'accommoder tant à la conception de Paul qu'aux changements survenus dans l'usage des communautés chrétiennes.

Sans entrer dans la critique détaillée de ces opinions, observons que l'idée attribuée au Christ convient beaucoup mieux à la mentalité des théologiens qui la lui prêtent qu'au véritable esprit de Jésus et de son enseignement ; que, si l'on admet une différence entre la conception de la communauté primitive et celle de Paul, c'est seulement dans celle-ci que les paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », ont un sens naturel et définissable ; que la bénédiction du pain et du vin, avec les paroles concernant la séparation imminente et la réunion ultérieure, sont le point de départ historique de la cène chrétienne ; que ces éléments constituent également le fond primitif de la tradition écrite des Évangiles, laquelle a été ensuite influencée par l'enseignement de Paul : que cette influence s'est exercée à des degrés divers sur Marc-Matthieu et sur les différentes formes de Luc, mais qu'il ne paraît pas nécessaire de supposer que les deux premiers Évangiles ont été tardivement retouchés. Le rédacteur du second Évangile était pénétré des idées de Paul ; c'est à lui qu'on doit attribuer la combinaison du récit paulinien avec les souvenirs de la tradition apostolique ; et le rédacteur du premier Évangile n'a fait que suivre celui du second.

13. La brochure de M. A. Andersen (*Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus* ; Giessen, Ricker, 1904 ; in-8, IV-95 pages) reproduit des articles publiés dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (III, 1902). L'auteur croit pouvoir retrancher du récit eucharistique de Paul les mots : « pour vous », après : « Ceci est mon corps », qui ne comportent pas l'identification absolue du « corps » avec la communauté chrétienne. Mieux vaut, semble-t-il, reconnaître dans la pensée de l'Apôtre deux courants qui s'entrecroisent, à savoir l'idée du pain figurant le corps mystique du

Sauveur, de la coupe figurant la nouvelle alliance, et celle du pain et du vin représentant la mort du Christ, l'idée d'une communion réelle au Christ immortel se joignant d'ailleurs à ce double symbolisme. Pour ce qui concerne la dernière pâque, M. A. se prononce décidément en faveur de Jean contre les Synoptiques, et il soutient que les chrétiens d'Asie célébraient le 14 nisan la mort salutaire du Christ, non l'anniversaire de l'institution eucharistique. Quoi qu'il en soit du dernier point, il parait du moins probable, quant au premier, que l'auteur du quatrième Évangile s'est aidé d'une tradition que l'on peut soupçonner aussi derrière Marc, et où la dernière cène était un repas ordinaire, non le festin pascal ; mais on peut douter que cette tradition ait fixé le dernier repas au 13 nisan, comme fait Jean ; elle le mettait plutôt deux jours avant la pâque, c'est-à-dire le 12 nisan (cf. *supra*, p. 567). M. Andersen estime aussi que le texte des Synoptiques a été retouché très tardivement, la forme actuelle de Matthieu n'ayant pas encore été connue d'Apollinaire d'Hiérapolis, en 165. Mais, en disant que ses adversaires pensent trouver dans Matthieu que Jésus a célébré la pâque le 14 nisan, Apollinaire laisse bien voir que le texte de Matthieu était alors ce qu'il est aujourd'hui ; seulement l'évêque d'Hiérapolis le tirait, pour son compte et par un artifice d'exégèse, au sens de Jean.

La restitution conjecturale du récit primitif de la tradition synoptique mérite au moins d'attirer l'attention des critiques : « Jésus, ayant pris du pain et l'ayant béni, le leur donna et dit : « Prenez, mangez. En vérité je vous dis que je n'en mangerai plus jusqu'à ce qu'on le mange nouveau dans le royaume de Dieu. » Et ayant reçu la coupe et rendu grâces, il dit : « Prenez ceci et partagez-le vous. En vérité je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu . » Repas d'adieu avec perspective de réunion prochaine dans le royaume céleste ; pas d'allusion à l'efficacité salutaire de la mort du Christ relativement aux croyants. Que l'idée de manger la chair et de boire le sang du Christ soit coordonnée à celle de l'incarnation du Verbe et postérieure au quatrième Évangile, c'est un point dont il ne semble pas que M. Andersen ait fourni la preuve. Mais il a raison de noter que la *Didaché* ne rattache pas la cène à une institution formelle du Christ et que ses prières eucharistiques ne renferment pas la moindre allusion à la pâque.

Garnay (près Dreux).

ALFRED LOISY.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

M. Moïse Cagnac, connu par un bon livre sur la direction de cons, cience chez Fénelon, a édité (Poussielgue, 1904), un livre : *Bossuet Lettres de direction*, qu'il a muni d'une introduction où il dégage les caractères généraux de la direction de Bossuet.

Les *Lettres à un Protestant* par l'abbé Snell, du clergé de Genève (Paris, Téqui, 1903), constituent un aimable ouvrage de controverse ; le ton pacifique et l'absence totale d'acrimonie n'enlèvent rien à la valeur de l'argumentation. — Nous recevons de la même libraírie un roman pieux, *Émilienne*, par J. Charruau, écrit sous forme épistolaire ; un *Nouveau Traité pratique et usuel de l'administration des Fabriques et de la police du Culte*, par Mgr Tilloy ; enfin deux opuscules du R. P. Hamon S. J. : *Le Roi du jour*, *L'alcool* et *Misères humaines*.

Les catholiques français et leurs difficultés actuelles (Paris, Storck, 1903) par M. Léon Chaine, un honorable avoué de Lyon, forment un ensemble de méditations politico-religieuses où il essaye de montrer que les catholiques ont beaucoup perdu à se solidariser avec les partisans du militarisme, du nationalisme, de l'antisémitisme, à prôner sans mesure « le bon vieux temps », à se montrer timides où il conviendrait de faire preuve de virilité intellectuelle. La plupart des questions abordées par l'auteur sortent du cadre de la Revue et ne peuvent être traitées ici, tout au long. Des considérations souvent fort justes et toujours personnelles, portant sur un très grand nombre de points, distinguent ce livre sans qu'on y puisse voir une série d'études critiques approfondies. L'auteur donne le bon exemple d'un homme qui pense et qui, sur toutes les questions brûlantes, essaye de se faire une opinion solidement raisonnée, avec un grain de défiance à l'endroit des préjugés qui circulent dans son milieu. Sa franchise et sa vigueur intellectuelles sont de nature à lui valoir la sympathie de ses coreligionnaires, dussent-ils différer d'avis dans le détail, au sujet de l'une ou de l'autre opinion émise dans le livre.

Paris.

Dalbret.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Abbott (E.), 569.
Abélard, 51, 146, 149, 150, 216.
Acarie (Mme), 262.
Actes d'André, 305 suiv.
Actes des martyrs, 368.
Adamantius, 365.
Adélard de Bath, 476.
Adhémar (R. d'), 480.
Afrique, 192, 390.
agape, 480.
Albert le Grand, 53, 148, 151.
Aldinger (P.), 277.
Alexandre de Halès, 50, 148, 150.
Alexandrie, 172.
Allier (R.), 295.
Alphonse de Liguori, 262.
Ambroise, 183, 185, 366, 390, 395.
américanisme, 95.
Amos, 487.
Anastase le Sinaïte, 239 suiv.
Andersen, 578.
André, 488.
Angot des Rotours, 262.
Anselme de Cantorbery, 48, 144, 150, 475.
Antoine de Padoue (saint), 284.
apocalypses, 88, 89.
apocryphes, 369, 488, 489.
apostoliques (Pères), 368.
Apôtres (aventures des), 305.
archéologie, 189 suiv., 384.
Ardinghelli, 7.
art chrétien, 189.
Assyriens 70, 71, 72, 482 suiv.
Athanase, 378, 395.
Athénagore, 375.
Augustin (saint), 48, 143, 183, 222, 236, 366, 369, 377, 395 suiv., 418, 470, 497 suiv.
Augustin (pseudo), 215.
augustiniens, 60.
Ausone, 391.
Avitus, 143.

Baeumker, 470.
Bagni (de), 410 suiv., 519 suiv.
Baïus, 58.
Baldensperger, 89.
Bannister, 169 [259 *bis*], 377.
baptême, 175.
Bardenhewer, 379, 380.
Basiner, 188 [299].
Baudrillart (Alfred), 362.
Bède, 475.
Beelzeboul, 434.
Beissel (L.), 189 [305], 191 [308].
Bellarmin, 156.
Bembo, 6.
Benoît (saint), 374.
Bernard (A), 301.
Besse (Cl.), 303.
Bezold (C.), 369.
Bibbiena, 7 suiv., 104 suiv., 321 suiv.
Bible, 68 suiv., 377, 378, 478 suiv., 572 suiv.
bibliographe, 374.
Billuart, 63.
Bishop (Edm.), 187 [295], 188 [297].
Blass, 77.
Bliard, 301.
Bliemetzrieder, 477.
Blondel (Hervé), 84.
Bock (W. de) 189 [306].
Boèce, 377, 391.

Bonaventure (saint), 50, 148, 151.
Bondroit, 265.
Boniface, 261.
Bonzon (J.), 302.
Bornemann, 389.
Bossuet, 160, 580.
Bourdaloue, 297.
Bousset, 85.
Braithwaite, 164 [251 *bis*].
Braun, 200 [324], 201 [325, 327].
Briggs, 492.
Brigthman, 164 [252], 170 [265].
Brisacier (L. de), 416, 519 suiv.
Broglie (de), 262.
Brooks, 172 [271], 368.
Brun (P.), 294.
Burkitt, 164 [254].

Cabrol, 181 [291], 182 [292], 384.
Cagnac, 300, 580.
Cajetan, 57.
Calmes, 568.
Canossa (Lodovico di), 326 suiv.
capitellum, 188.
Capréolus, 57.
Cassien, 497 suiv.
Cassiodore, 185, 391.
Catharin, 154, 159.
Cauchie, 388.
Cervesato, 201 [326].
Césaire d'Arles, 396, 516.
Chabot, 367, 368.
Chaine, 580.
chaînes, 378.
Chalcidius, 474.
Chamard, 260.
Chambers, 183 [294].
Chantepie de la Saussaye, 478.
Chavanon, 260.
chorévêques, 173.
christologie, 509.
chroniqnes syriennes, 368.
circoncision, 189.
Clark (J. W.), 375.
Clemen, 570.
Clément d'Alexandrie, 183, 365, 375, 390.
Clément de Rome, 493.
cloches, 202.
Clugnet, 175 [280].
Codrington, 166 [256].
communion des saints, 209 suiv.
Compagnie du Saint-Sacrement, 295, 401, 519.
conciles, 173, d'Arles (475), 506, d'Orange, 518, de Valence, 517, de Trente, 58.
concordat, 359.
Congresso di archeologia cristiana (*Atti del II°*), 189 [302].
Cook (S. A.), 486.
Cooke, 70.
Crépon des Varennes, 259.
crucifix, 198.
Cuccoli (E.), 285.
Cullen, 80.
Cyprien, 183, 230.
Cyrille d'Alexandrie, 241 suiv.

dédicace, 167, 187.
Degert (A.), 392.
Deutéronome, 79, 80, 88, 490.
De Waal (A.), 198 [317-318].
De Wulf, 470.
Dibelius (O.), 183 [293].
Dictionary of the Bible, 482.
Diehl (Ch.), 197 [314].
Diettrich (G.), 177 [285].
Dijon (A.), 290.
Dobschütz, 576.
Doellinger, 279.
dogmatique, 392 suiv.
Domanski, 474.
Domet de Vorges, 475.
donatistes, 225.
Doublet G., 299.
Dovizi, 7.
Doummond (J.), 567.
Dubois (cardinal), 301.
Duchesne, 170 [264], 180 [289].
Dufourcq, 479.
Duhm, 78, 573.
Duhr, 302.
Duns Scot, 56, 149, 152.
Durand, 56, 149.
Durand, 292.

Ecclésiastique, 487.
Égypte, 172, 189.
Ellero (G.), 496.

Encyclopaedia biblica, 68.
Endres, 477.
Ennodius, 391.
épigraphie sémitique, 70.
Epternach, 374.
Erbt, 88.
Ermoni (V.), 175 [278], 480.
eschatologie, 88, 89.
Esdras IV, 182.
esprit, 93.
Ethelwold, 185.
eucharistie, 480, 577.
Eusèbe de Césarée, 305, 365.
Eustathe, 375.
Évangile, 74 suiv., 80 suiv., 369, 492 suiv., 565 suiv.
évangile des Hébreux, 90.
Eyragues (B. d'), 491.

Falk (F.), 375.
Faulhaber, 378.
Faurey, 293.
Faust de Riez, 214, 506 suiv.
Félix IV, 517.
Fénelon, 300.
Fiebig, 87, 566.
Firmery, 496.
Flornoy, 361.
Foakes-Jackson, 572.
folk-lore, 184, 305 suiv.
Fossey, 71.
Fournereaux, 170 [266].
Fourneret, 264.
Fournier (Paul), 267.
France, 286, 356.
Franche, 261.
François Ier, 14 suiv., 104 suiv., 321 suiv.
Fregoso (Federico), 20 et n. 2.
Fregoso (Ottavio), 15.
Friedmann (P.), 270.
Friedrich (J.), 279.
Fries, 490.
Fuehrer, 180 [288].
Fuerst, 198 [320].
Fulda, 375.
Fulgence, 49, 143, 510 suiv.
Fumi, 192 [309].
Funk (F. X.), 368.

Gaffre, 575.
Gaillard (J.), 300.
Gaisser, 202 [338].
Gaïus, 494.
Gauckler, 197 [313].
Gause (E.), 189 [303].
Gélase, 143.
Gènes, 15.
Genèse, 490.
Gennade, 49.
Gheyn (van den), 376.
Giesebrecht, 170 [263].
Gillmann, 173 [274].
Giovannoni (G.), 192 [312].
Goettsberger, 68.
Goetz (K. G.), 577.
Goguel, 93.
Goodyear (W. H.), 192 [310 *bis*].
Gore, 172 [273].
Grafe, 572.
Graffin, 174 [277].
Gratien (décret de), 267.
Grégoire de Nazianze, 396.
Grégoire de Nysse, 183, 375.
Grégoire le Grand, 143, 377, 390, 395.
Grente, 356.
Gressmann, 491.
Grignion de Montfort, 262.
Griselle (E.), 297.
Gsell (St.), 192 [312 *bis*], 196 [312 *ter*].
Guérin (E.), 286.
Guidi, 368.
Guiraud (J.), 284.
Gunkel, 573.
Guthe (H.), 572.

Hammourabi, 72, 73, 485.
Hamen (A.), 292.
Hansen (J.), 257.
Harper (W. K.), 487.
Harris, 494.
Hastagen (J.), 477.
Haucour (L. d'), 294.
Hauck (A.), 272.
Hénoch, 365.
Henry, 283.
Hergenroether, 252.
Hermann (F.), 192 [310].
Hermas, 497.
Hésychius de Jérusalem, 378.

Hilaire d'Arles, 497 suiv.
Hilaire de Poitiers, 390.
Hildegarde, 261.
Hincmar, 49.
Hippolyte de Rome, 365.
histoire ecclésiastique, 252 suiv.
Hjelt (A.), 74.
Hœnnicke (G.), 279.
Hoffmann (R. A.), 565.
Holtzmann (Osbar), 90.
Holzapfel (H.), 267, 268.
Holzinger, 79.
Hormisdas (pape), 510.
Horn, 202 [341].
Houtin (A.), 95.
Hubert, 478.
humanisme, 326 suiv.
Hunt, 268.
Hurter (H.), 383.

Ignace d'Antioche, 493.
Ihmels, 96.
Innocent III, 147.
inquisition, 256.
Irénée, 375, 493.
Isaac de Stella, 471.
Isidore de Peluse, 250.
Isidore de Séville, 143.
Italie, 282.
Itinera hierosolymitana, 366.
Ives de Chartres, 216.

Jac, 262.
jansénisme, 299.
Jastrow, 71, 482.
Jean (évangile de), 77, 83, 93, 567.
Jean Chrysostome, 184, 185.
Jean Climaque, 239 suiv.
Jean Damascène, 239 suiv.
Jeremias, 73, 484.
Jérémie, 78.
Jérôme (saint), 172, 226, 367, 374.
Jérôme, 288.
jésuites, 63, 302.
Jésus, 90, 92, 574.
Josèphe, 366.
Jouguet, 189 [301].
judaïsme, 84.
Justin, 369, 370, 395, 493.

Karo (G.), 378.
Kerval (L. de), 284.
Kirsch, 192 [311], 252.
Kleinschmidt 201 [328].
Klostermann (E.), 369.
Krueger (G.), 368, 369, 379, 383.
Krumbacher, 180 [288 *bis*], 202 [343].
Kurth (G.), 261.
Kyriakos, 254.
Kyrie eleison, 188.

Laberthonnière, 207.
Labourt, 165 [255 *bis*].
Lagrange, 70.
Lake, 164 [253].
Lammens, 180 [286].
Lanfranc, 475.
Lang (A.), 293.
Lavisse, 286.
Lea, 256.
Le Blant, 199 [322].
Leclercq (H.), 182 [292], 390.
Legg (J. W.), 187 [295 *bis*].
Le Grand, 287.
Lemonnier, 286.
Léon Ier, 512 suiv.
Léon X, 1 suiv., 104 suiv., 321 suiv.
Lepin, 575.
Lesêtre, 80, 572.
Letaille, 198 [315].
Lévy (I.), 478, 488.
Lietzmann (H.), 369, 378.
Lionnet, 282.
litanies, 188.
liturgie, 164 suiv., 369, 377, 384.
Lorsch, 375.
Lucas (H.), 200 [322 *bis*].

Macchabées, 491.
Magani (F.), 181 [290].
Maltzew (A. von), 164 [254 *bis*].
manuscrits, 374 suiv.
Marc, 565.
Mari, 486.
Marignan (bataille de), 133, 321 suiv.
Marin, 362.
Marti, 490.

Martin, 72.
martyrologes, 369.
Mason (A.-J.), 368.
Mathieu (cardinal), 358.
Medici (Giulio di), 4 suiv., 104 suiv.
Meier (G.), 376.
Meinhold, 87.
Mention, 287.
Mercati (A.), 379.
Mercati (G.), 167 [257].
Merx (A.), 75.
Méthode, 375.
Meyer (W.), 169 [258], 186 [294 *bis*].
Michalcescu (J.), 371.
Michel (K.), 191 [307].
millénarisme, 398.
Mirbt (C.), 373.
Moehler (A.), 202 [333].
monachisme, 481.
Monceaux, 170 [268].
Monnier (H.), 577.
Morin, 174 [275].
morts (culte des), 180.
Mowat, 169 [262].
Mueller (D. K.), 278.
Mueller (H.), 485.
Muentz (E.), 200 [323].
Muratori (fragment de), 369.

Nemesius d'Émèse, 474.
Nestorius, 237.
Niceta de Remesiana, 212.
Nielsen, 481.
Nombres, 79.
Nowack, 491.
Olivier (Ém.), 361.
Omont, 376, 377.
oracles sibyllins, 365.
oraison dominicale, 183.
ordinations, 171.
Origène, 182, 183, 240, 365, 369, 375, 377, 390, 396.
Orsi (S.), 180 [288].
Otloh, 477.
Otto de Freisingen, 477.
Ouen (saint), 260.

Pacien, 185, 397.
Palestine, 84.
Palladius, 172.
Papadopoulos-Kerameus, 202 [335].
papes, 398.
Parisot, 173 [273], 174 [276], 175 [282], 202 [340].
Pascal, 67, n. 2.
Patrocle d'Arles, 514.
patrologie, 365 suiv.
Paul, 83, 95, 570.
Paulin de Nole, 391.
Paulot, 282.
Paulus (A.), 480.
Paulus (N.), 278.
péché originel, 48, 143, 236.
Pelka (O.), 198 [316].
pénitentiels, 97 suiv.
Perles, 86.
Petau, 156.
Philastrius, 366.
philosophie médiévale, 467.
Photius, 239 suiv.
Picavet, 469.
Pierre Lombard, 52, 147.
Pineau, 169 [260].
Plessis (du), 407 suiv., 519 suiv.
Poizat (A.), 390.
pontifical, 171, 377.
Portalié, 470.
Praedestinatus, 501 suiv.
Prat, 480.
Preuschen, 481.
Proeksch, 79.
prophètes, 79, 87, 490.
propriété ecclésiastique, 264.
Prosper, 376, 429, 497 suiv.
Prudence, 185, 376, 390.
Psaumes, 491.
Puller (F. W.), 388.
Puniet (de), 177 [284].

Raban Maur, 49, 475.
Ratramne, 49.
Rauschen (G.), 370.
Réforme, 278, 362.
Reinach (S.), 175 [283], 180 [287], 256.
Reinach (Th.), 202 [339].
Reitzenstein, 189 [300].
religions (histoire des), 70, 478.

Renaudin, 165 [255].
Revue catholique des Églises, 391.
Rois, 487.
romaine (Église), 103.
Rosadi, 574.
rosaire, 267.
Rottmanner (O.), 390.

Sabatier (P.), 283.
Sadolet, 7.
Saint-Cyr (Ch. de), 292.
Saintyves, 204.
Salvien, 175, 184.
Samfiresco, 194.
Saturnales, 185.
Sauer (I.), 189 [304].
Savonarole, 153, n. 3.
Scheel (O.), 369.
Schell (H.), 92.
Schermann, 188 [296 *bis*].
Schinner, 16.
Schmidtke (A.), 78.
Schuerer (E.), 84.
Schwally, 487.
Schwane, 392.
Schwartz (E.), 569.
scythes (moines), 509.
semi-pélagianisme, 418, 497.
séquences, 376.
Sicard, 357.
Sickenberger (J.), 68.
Sidoine, 391.
Silvestre de Ferrare, 57.
Singer (H.), 265.
Sluys (D. M.), 491.
Soederblom, 69.
Sokolowski, 95.
Sorglich, 208.
Soto, 58.
Spagnolo (A.), 282.
Stade, 487.
Stanton, 493.
Stephens (W. R. W.), 268, 269.
Strack (H. L.), 487.
Suarez, 63, 162.
Switalski, 474.
Swoboda, 201 [330].
symboles, 209 suiv., 371.
Symmaque (pape), 516.
synoptiques (évangiles), 81 suiv., 434 suiv., 488. Voy. Marc.

Talmud, 87.
Tatien, 74, 182.
Taunton (E. L.), 270.
Tertullien, 176, 185, 375, 396.
théâtre, 183.
Théodore de Mopsueste, 236.
Théodoret, 238 suiv., 378.
Thérèse (sainte), 263.
Thibaud (J.), 202 [334, 336, 337].
Thomas d'Aquin, 53, 148, 151, 303.
Thureau-Dangin (P.), 271.
Thurston (H.), 196 [298].
Titus de Bostra, 375.
Torreilles, 467.
tradition, 398.
Traube (Ludwig), 374.
Trente (concile de), 58.
Turmel, 393.
Turner (C. H.), 172 [270], 388.
Turner (W.), 468.
Tyrrel, 207.

Urbain II, 282.
Uzureau, 260.

Vacandard, 202 [342], 260, 261.
Valois (N.), 291.
Vars, 169 [261].
Venise, 15.
Venturi (A.), 189 [306 *bis*].
Victorin de Pettau, 375.
Victrice, 261.
Vidari (G.), 496.
Villefosse (Héron de), 198 [315].
Vincent de Lérins, 501 suiv.
Vincent de Paul, 523.
Voelter, 74.
Volz, 88.
Vorlaender, 468.

Wagner (P.), 201 [332].
Warren (F. E.), 169 [259].
Weber (Otto), 486.
Weinberger (W.), 375.
Weinel (H.), 93.
Weis-Liebersdorf, 199 [321].

Weiss (B.), 492.
Weiss (J.), 81.
Wellhausen, 81, 494.
Wernle (P.), 91, 576.
Wieland, 175 [281].
Willner (H.), 476.
Wilpert, 198 [319], 201 [331].
Willmann, 469.
Wilson (H. A.), 169 [265 *ter*], 171 [269], 187 [296].
Winckler (H.), 74, 416.
Winterfeld (P. von), 166 [256 *bis*], 170 [268 *bis* et *ter*].
Woelfflin (E.), 204 [344].
Wrede, 83.
Wright (A.), 488.
Wuescher-Becchi, 198 [319 *bis*], 201 [329].

Zapletal, 490.
Zimmern (H.), 74, 482.
Zosime (pape), 514.

Le Gérant : M.-A. Desbois

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

BL
3
R35
t.9

Revue d'histoire et de
littérature religieuses

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY